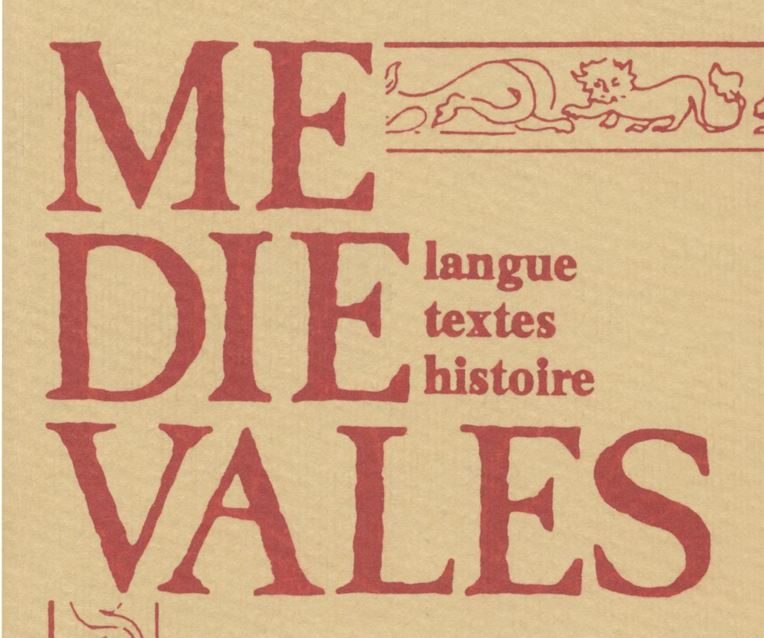
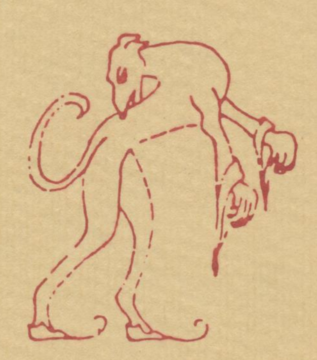


LE PREMIER MOYEN AGE



Revue publiée avec le concours du
C.N.R.S. et du C.N.L.



MÉDIÉVALES

Revue semestrielle publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et du Centre National des Lettres



Les manuscrits, dactylographiés aux normes habituelles, ainsi que les ouvrages pour comptes rendus, doivent être envoyés à :

MÉDIÉVALES
Presses Universitaires de Vincennes
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex 02

SOMMAIRE **N° 15 AUTOMNE 1988**

LE PREMIER MOYEN ÂGE

Dominique ALIBERT
Geneviève BUHRER-THIERRY

L'HÉRITAGE ROMAIN TRANSMUÉ : L'ALCHIMIE DU HAUT MOYEN ÂGE

Lorsqu'on évoque le Haut Moyen Âge, pour le grand public, et même, trop souvent, pour le public cultivé, ce sont les mots de barbarie, de décadence qui viennent à l'esprit. Et si l'on va plus loin, si l'interlocuteur possède quelques notions d'histoire, il expliquera cet état de fait par la décomposition des cadres romains.

Il faut dire, à la décharge du public, qu'une époque de bouleversements tels que ceux qu'a connus la période qui va de 400 à l'an mil ne s'appréhende pas facilement, et qu'on est toujours tenté d'en retenir le résultat le plus frappant : l'éradication — apparente — de la culture et de l'ordre romains.

Or les mutations qui résultent de l'installation des « Barbares » en Occident relèvent davantage d'un processus chimique — rien ne se perd, rien ne se crée... — que d'une entreprise de construction pour laquelle la démolition d'un bâtiment en ruines préluderait nécessairement à une nouvelle édification.

Le Haut Moyen Âge est un laboratoire où s'élabore patiemment ce qui sera « le » Moyen Âge, celui que les historiens nous ont habitué à considérer comme « classique » : s'il n'est plus tout à fait une « Antiquité tardive », il travaille assurément sur un matériau qui est encore romain. Et les hommes de ces temps qui sans doute, n'étaient pas faciles, étaient trop pénétrés et trop convaincus de la valeur de l'ordre romain pour le jeter à bas.

Ce matériau antique se retrouve à la base de toute l'alchimie du Haut Moyen Âge : malgré les « grandes invasions » du V[e] siècle, les structures du peuplement restent en grande partie semblables, même dans le Bassin Parisien pourtant fort touché par le déferlement des « hordes franques ». Hélène Godiveau montre que dans les vallées de la Seine et de la Marne, pourtant lieux de passage, il n'y a pas de réel glissement de population de l'époque romaine à l'époque mérovingienne : le nord de la région reste le centre de gravité du peuplement, concentrant les routes et les voies fluviales, le premier réseau de paroisses puis les grands établissements monastiques. Ce n'est que lentement et avec des hésitations qu'un nouvel ordre se superpose à l'ordre romain, le modifiant sans nul doute, mais sans le détruire.

Le matériau romain et antique se retrouve aussi dans toute la culture juridique qui soutient les nouvelles structures du politique: par un processus que nous avons pris l'habitude de considérer comme une « renaissance », les intellectuels du monde carolingien ont su s'approprier des concepts issus du droit romain et les appliquer à des réalités nouvelles : ainsi Yves Sassier découvre-t-il un nouveau sens de la *res publica*; non que les lettrés du IXe siècle ignorent ce que signifiait ce terme au temps de Cicéron, mais au prix d'une adaptation à ce qu'est devenu l'État carolingien, ils sont tentés de le mettre en parallèle – ou en concurrence – avec des mots comme *regnum* ou avec la personne même du roi.

Les structures politiques du IXe siècle ne sont certes plus celles du Bas-Empire, et toute utilisation de réalités ou de concepts romains demande un énorme travail de remodelage, de réinterprétation : aussi doit-on penser que l'attachement des lettrés de l'époque carolingienne aux références romaines est pleinement signifiant. En assimilant ainsi les deux réalités, ils montrent que le Haut Moyen Âge n'est pas du tout un monde de l'anarchie ou de la barbarie, mais que c'est une société qui répond à des normes et à une organisation qui sans être semblables se veulent comparables à celles de Rome. Et si les critères n'en sont plus tout à fait romains, ils ne sont pas davantage entièrement germaniques, car à l'entrecroisement des deux civilisations et des deux formes de pouvoir, vient s'ajouter la dimension chrétienne et surtout biblique de ce premier Moyen Âge.

On retrouve certes de nombreuses références bibliques dans la conception même des nouveaux cadres politiques, en particulier à l'époque carolingienne, ainsi que le rappelle Yves Sassier. Mais ce nouveau peuple chrétien, qui n'est plus celui de Constantin mais celui de Clovis, puis de Charlemagne, continue de construire dans la lignée de Saint Augustin et de Grégoire le Grand, une doctrine qui, préservant l'héritage des Pères de l'Église, intègre une partie des croyances préchrétiennes et les enseignements des textes grecs redécouverts, comme celui du Pseudo-Denys l'Aréopagite. C'est ce que montre l'article de Philippe Faure qui nous ouvre toute grande la porte de ce laboratoire du Haut Moyen Âge, où à partir des images et de la doctrine angélologique de l'Antiquité, se construit la nouvelle figure de l'ange médiéval. C'est là que s'élaborent notamment le culte des archanges, et en particulier celui de Saint Michel qui restera dominant durant la majeure partie du Moyen Âge. Se dégagent aussi dans cette étude deux spécificités de ce premier Moyen Âge : la part importante jouée par la spiritualité monastique et la place de la symbolique dans l'architecture. En effet, le rôle des moines irlandais semble déterminant dans l'élaboration d'une nouvelle spiritualité qui retravaille l'héritage patristique. Quant à l'implantation de sanctuaires réservés aux anges – dans les tours notamment – si elle est remise en question parfois assez rapidement par l'évolution des pratiques liturgiques, elle lègue aux périodes suivantes la lecture symbolique des différentes parties d'un édifice.

Ainsi peut-on dire que ces « temps barbares », ces « âges sombres » de l'histoire occidentale, ne constituent nullement une rupture ni vis-à-vis du Bas-Empire dont ils revendiquent l'héritage politique et spirituel, ni vis-à-vis du Moyen Âge classique auquel ils fournissent un grand nombre de fondements idéologiques et doctrinaux.

On objectera que cette « parenthèse » de six siècles que constitue le Haut Moyen Âge, se termine par l'écroulement incontestable de tous les cadres de l'État carolingien, par la ruine des centres de la culture chrétienne que sont les monastères, livrés aux pillages des envahisseurs hongrois, normands ou sarrasins et que si on peut remettre en cause l'apocalypse du Vᵉ siècle, celle du Xᵉ siècle ne fait pas de doute. Peut-être faudra-t-il réviser ce jugement en découvrant, au travers de l'analyse qu'en fait Laurent Feller, la vie de Saint Aldemar de Bucchianico : ce moine du Mont Cassin dont toute la vie a été consacrée à la gestion du patrimoine de son monastère en Italie centrale, s'est trouvé aux prises avec un seigneur promoteur de *l'incastellamento* dans la région, dont le principal souci restait de fonder un monastère privé. Ceci dans le but de reproduire les formes du pouvoir comtal qu'il avait usurpé. Ce seigneur, au demeurant, tenait encore en 989 des plaids de justice dans la plus pure tradition carolingienne. Puisque, à la fin du Xᵉ siècle, et même en Italie, les références aux structures carolingiennes véhiculent toujours la légitimité du pouvoir, c'est donc que la fin du monde carolingien n'arrive pas brutalement.

On pourra enfin s'étonner de cette figure de saint moine entièrement plongé dans le siècle pour mener à bien les charges de restauration qu'on lui a confiées, passant sans difficultés du monde monastique au monde clérical, personnage typique des structures de l'Église pré-grégorienne. Il représente cette Église non encore réformée et pourtant respectable, et nous invite ainsi à ne plus emboiter le pas aux réformateurs grégoriens qui ont su jeter durablement l'opprobe sur leurs prédécesseurs du Haut Moyen Âge. L'histoire de Saint Aldemar et l'utilisation qu'en fait Pierre Diacre au XIIᵉ siècle nous fait ainsi toucher du doigt ce phénomène capital qu'est la continuité historique.

Le premier Moyen Âge, au-delà de la recherche historiographique qu'il continue d'appeler, participe à la définition d'un « long Moyen Âge ». Le Vᵉ siècle tout comme cet an mil dont les terreurs ont encombré nos manuels depuis Michelet, sont des points de jonction plus que des coupures. Si les contributions qui suivent le font mieux comprendre, cette approche collective aura pleinement atteint son but.

Hélène GODIVEAU

PEUPLEMENT ET CHRISTIANISATION ENTRE PAYS DE FRANCE ET BEAUCE

A l'époque mérovingienne, le caractère spécifique de la partie orientale du Bassin Parisien tient à sa situation géographique. Elle ne constitue pas une entité naturelle ni même une unité politique ou religieuse; l'archevêché de Sens et les évêchés de Paris et de Meaux qui en dépendent se partagent ce territoire. Région à la fois proche et lointaine de Paris, où la dynastie mérovingienne séjourne déjà, elle doit son importance à sa position stratégique entre Neustrie, Austrasie et Bourgogne. Ce qui correspond à l'actuelle Seine-et-Marne constitue donc un vaste territoire qui se définit comme un lieu de passage et une zone frontière. Cette région et plus particulièrement le sud de la Seine n'ont pu qu'être marqués par ces faits historiques.

Une orientation naturelle est-ouest

Un relief vallonné tend à entraver les communications entre le nord et le sud. Le réseau hydrographique très dense tissé entre la Marne et la Seine accentue ce cloisonnement et favorise la multiplication des « pays » comme la Brie. Cela ne fit pourtant pas obstacle au peuplement. L'occupation humaine est très ancienne; le souvenir s'en perpétue à travers des toponymes pré-romains en nombre particulièrement important, par exemple Verneuil (actuel canton de Mormant) – Vernoilum en 1114 – du gaulois *vernos*. Certains toponymes en -iacum et -acum – caractéristiques de la période gallo-romaine – conservent cependant des traces plus anciennes : ainsi, Evry-les-Châteaux (actuel canton de Brie-Comte-Robert) se trouve, en 1224, sous la forme Everiacum, latinisation du gaulois *Eburos*[1].

1. Marianne MULON : *L'Onomastique française*, vol. I : *Bibliographie des travaux publiés jusqu'en 1960*; vol. II : *Bibliographie des travaux de 1960 à 1985*, Paris, 1987.

Les principales raisons de la diversité des voies de communication tiennent à la contradiction entre l'orientation générale du réseau hydrographique d'est en ouest et la nécessité d'échanges entre le nord (vers Soissons, Senlis) et le sud (vers Orléans, Sens, Auxerre). Or, les routes suivent bien souvent les cours d'eau avec leurs points de passages obligés. L'implantation maximale se fit donc à proximité des voies fluviales ou terrestres. Les toponymes gallo-romains se retrouvent encore sur les principales vallées de la Marne, de la Seine, mais aussi de l'Yerre, et sur les rivières secondaires, le Grand Morin ou l'Aubetin, qui traversent elles aussi le département d'est en ouest. Le tracé des chemins, antérieur à l'occupation romaine, a été repris, aménagé, mais les grands axes sont restés les mêmes, laissant des zones entières à l'écart. La forêt de Bièvre (aujourd'hui de Fontainebleau), alors très étendue, n'est traversée que par une seule grande route reliant Paris à Sens; de la même façon une partie de la Brie reste mal desservie. Malgré l'existence d'échanges entre le nord et le sud, l'implantation humaine reste calquée sur le réseau hydrographique est-ouest.

Une nouvelle implantation humaine au sud

De cette époque ne nous est parvenu qu'un petit nombre de documents, témoignages lacunaires que la toponymie réussit en partie à compléter[2]. Cette étude utilise les toponymes caractéristiques de la période gallo-romaine en -y et de la période franque en -ville et -court. Elle se limitera aux toponymes en -ville et -court construits sur un nom germanique (Emerainville, Garentreville, Guinecourt, etc.) – très rarement sur un nom romain (Néronville) – et parfois à quelques noms en -y de même construction (Boutigny, Baby, etc.)[3]. Il n'est pas toujours facile de distinguer les créations mérovingiennes des carolingiennes, peu mentionnées avant le IXe siècle, à l'exception de quelques sites connus comme Meaux, Chelles, Provins, etc.[4]

La toponymie met tout d'abord en évidence un contraste entre le nord de la Seine où les toponymes en -y dominent, et le sud où sont

2. Albert DAUZAT : *La Toponymie française*, Paris, 1939; *Les Noms de lieux, origine et évolution*, Paris, 1926. Auguste LONGNON : *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, Paris, 1878; *Les Noms de lieux de la France. Leur origine, leur signification, leurs transformations*, Paris, 1920-1929. Jean-Marie RICOLFIS : *Les Noms de lieux de Paris et de l'Ile-de-France* Paris, 1980. Michel ROBLIN : *Le Terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque. Peuplement et défrichement dans la civitas des Parisi*, Paris, 1971. STEIN : *Dictionnaire topographique de la Seine-et-Marne*, publié par Jean Hubert, Paris, 1954. Auguste VINCENT : *Toponymie de la France*, Bruxelles, 1937.

3. Johnson JOHNSON : *Étude sur les noms de lieux dans lesquels entrent les éléments : court, ville et villiers*, Paris, 1946. Ferdinand LOT : *De l'origine et de la signification des noms de lieux en ville et en court*, Romania, 1933.

4. M.-Th. MORLET : *Les Noms de personnes sur le territoire de l'ancienne Gaule du VIe au XIIe siècles*, Paris, 1972.

majoritaires ceux en -ville et -court (voir carte n°1). Avant le IXe siècle, les mentions concernent plus fréquemment le nord dans les documents. Au sud, elles datent en majorité des IXe -XIe siècles. Si le peuplement de cette région à l'époque gallo-romaine a surtout touché le nord, le long de la Marne et des grandes voies, la Seine a cependant déjà constitué un centre d'attraction au sud sur ses rives ou dans ses environs depuis les limites de la forêt de Bièvre jusqu'à Bray et au-delà; l'implantation humaine, moins dense dans l'extrême sud avant le Haut Moyen Âge, reste quelque peu difficile à évaluer car les toponymes pré-romains ne renseignent pas sur l'occupation réelle du sol : ils peuvent s'appliquer à des terres incultes, des bois; les Verneuil, Vernou, Vaires désignent avant tout des lieux boisés d'aunes. L'époque gallo-romaine n'a pas totalement ignoré ce territoire comme l'indiquent quelques noms de lieux en -y dont il faut retrancher toutefois les toponymes postérieurs au Ve siècle, du type Boutigny. L'essentiel au sud reste donc au début du Haut Moyen Âge une première implantation antérieure aux Romains, suivie seulement de quelques mises en valeur à la période suivante.

Le sud va connaître à l'époque mérovingienne et carolingienne une expansion qui s'explique sans doute en partie par des phénomènes démographiques ou agricoles. Cette nouvelle aire d'implantation a suivi le développement d'une aire géographique plus large entre Chartres, Châteaudun, Orléans et Montargis, correspondant à la riche plaine de la Beauce. Les rivières importantes y sont peu nombreuses et le relief plus égal.

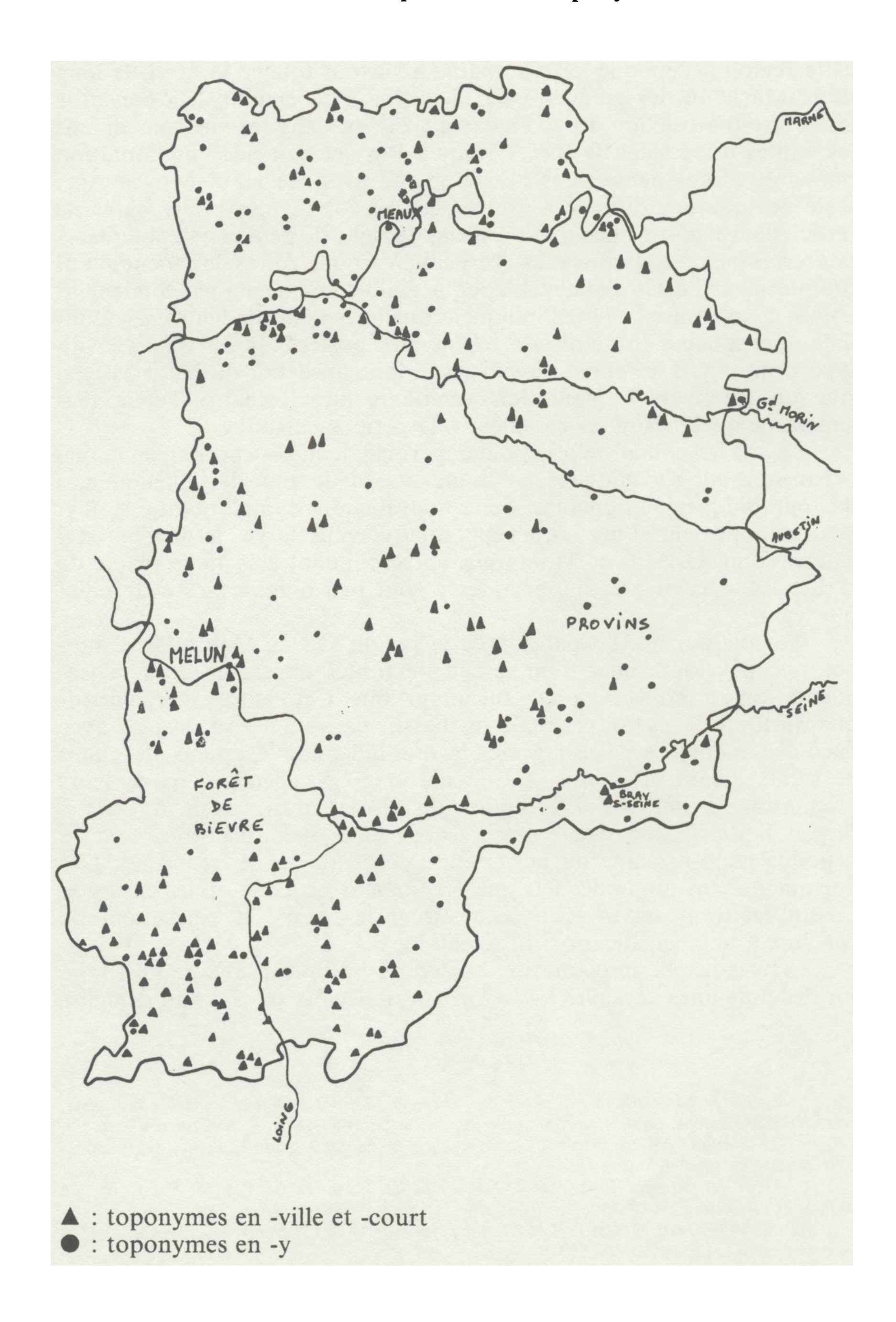
Corrolairement, l'expansion de la région sud de Melun laisse supposer le développement d'un réseau de routes approprié dont la fréquentation au moins régionale fut importante. Cet essor — caractéristique de toute la partie orientale du bassin parisien — va de pair avec l'accroissement des pèlerinages et la multiplication des lieux de cultes de saints locaux. Les voies de circulation ont cependant gardé leurs orientations primitives. L'évolution du réseau routier reste difficile à cerner, faute de documents précis : ceux dont nous disposons sont de l'époque gallo-romaine ou postérieurs, de la fin du Moyen Âge[5]. Des documents plus modernes tels que *La Guide* d'Estienne ou les cartes de Cassini peuvent servir à en reconstituer le tracé[6], et permettent de conclure à une densification du réseau local.

Cette nouvelle implantation au sud de la forêt de Bièvre s'est faite sur des domaines agricoles (*villæ*, *curtis*), nouveaux ou issus du démem-

5. Ernest DESJARDINS : *La Table de Peutinger, d'après l'original conservé à Vienne, précédée d'une introduction historique et critique*, Paris, 1869-1876; *L'Itinéraire d'Antonin*, Leipzig, 1929-1940. Albert GRENIER : *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, IIe partie : « Archéologie du sol », Paris, 1934.

6. Henri et Robert ESTIENNE : *La Guide des chemins de France*, Paris, éd. de 1935-1936. Adolphe HUGUES : *Les Routes de la Seine-et-Marne avant 1789. Notice historique*, Melun, 1897. Jean MESQUI : *Les Routes de la Brie et la Champagne occidentale : Histoire et technique*, Paris, 1980.

Carte n° 1 : Répartition des toponymes



brement de *villæ* gallo-romaines. Cette mise en valeur fixe ainsi une nouvelle population dans une région devenue frontière. En effet, la région au sud de Melun subit tout particulièrement les aléas des partages du royaume entre les successeurs de Clovis; lorsque le royaume est partagé entre ses fils, Melun est réuni à Meaux et Paris échoit à Childebert, tandis que Sens et Orléans sont attribués à Clodomir, puis réunis aux précédents après la mort de ces derniers. Quelques années plus tard, Gontran détient la région de Chartres, Orléans et Melun. L'implantation humaine bénéficie de la mise en valeur agricole tout autant qu'elle l'encourage et contribue ainsi à la stabilisation de cette zone. Des facteurs historiques, politiques et économiques ont conduit à une densification de l'implantation humaine en réseau plus serré que ne le laissait attendre le déséquilibre initial au profit du nord de la région et des grands axes fluviaux. C'est principalement l'examen de la création des paroisses qui permettra d'évaluer la fixation réelle de la population, encore dispersée sur de grands domaines ou déjà regroupée en communautés plus individualisées.

Une disparité nord-sud dans les créations paroissiales

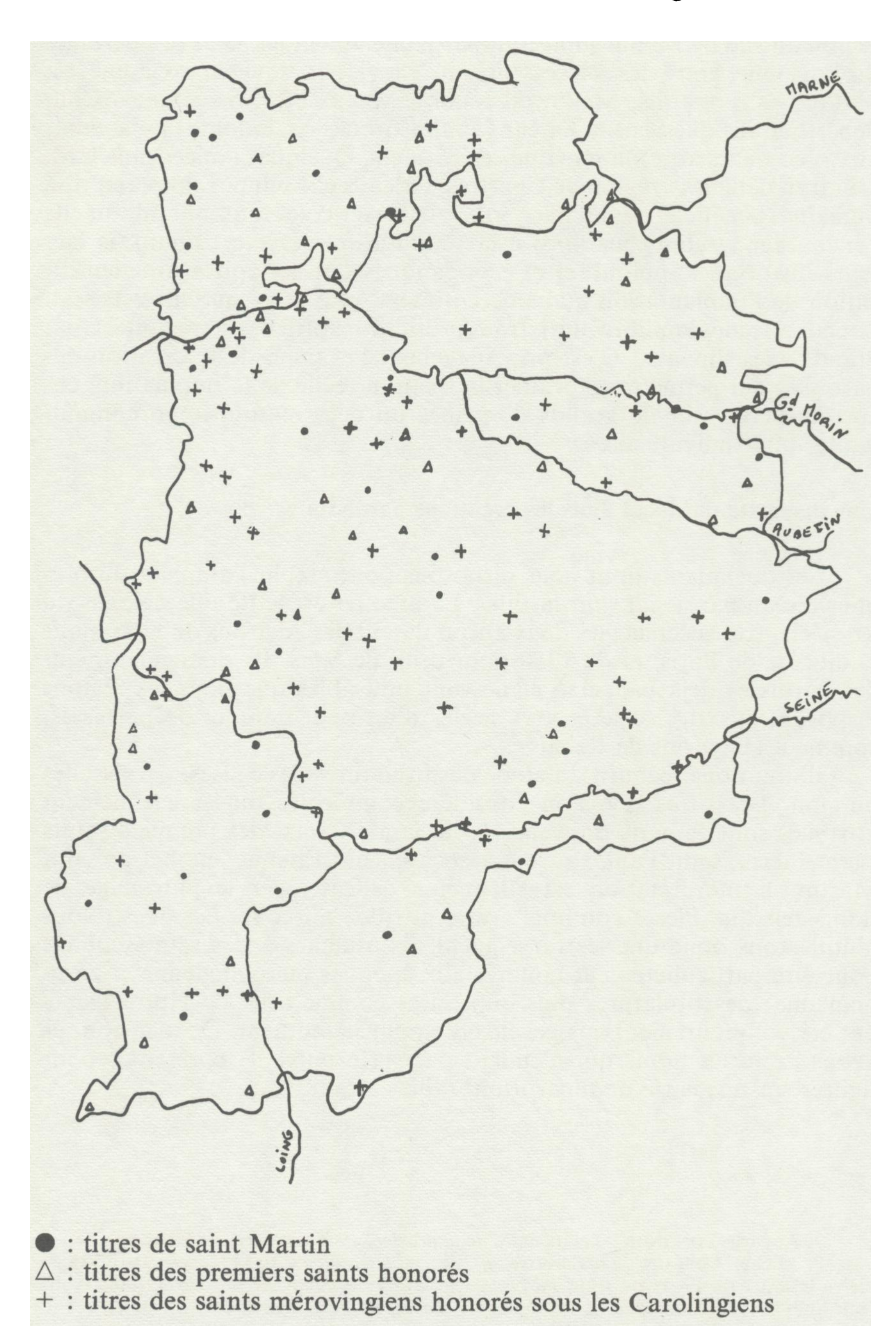
Les documents dont nous disposons pour établir l'ampleur du premier réseau paroissial sont tardifs[7]. Le premier est le Pouillé de Sens du XIe siècle, très succinct; les deux autres datent des environs de 1205, pour le diocèse de Paris, et de 1350 pour celui de Sens. Ils donnent un état des paroisses déjà bien fixé et ne sont utilisables que pour les régions disposant au XIIIe siècle et XIVe siècles d'un petit nombre de paroisses, comme les environs de Rebais.

Il faut donc recourir à l'étude des titulatures des églises, paroissiales ou non. Les titres que l'on considère comme les plus anciennement attribués sont ceux du Sauveur, de la Sainte Croix, des premiers saints (saint Pierre, saint Paul, souvent associés, saint Étienne, etc.) et de saint Martin. L'interprétation est elle-même délicate, car le patronage de saints tels que Pierre continue à être attribué au cours des âges. Nous n'utiliserons donc que les renseignements attachés à des saints connus pour être particulièrement honorés aux époques mérovingienne et carolingienne; des titulatures plus imprécises comme celle de Notre Dame ont été volontairement laissées de côté pour le moment. De même, nous avons exclu les noms qui n'étaient pas suffisamment représentés pour figurer sur une carte de répartition[8] (voir carte n° 2).

7. Auguste LONGNON : *Les Pouillés de la province de Sens*, Paris, 1894.

8. Michel AUBRUN : *La Paroisse en France, des origines au XVe siècle*, Paris, 1986. Pierre IMBART DE LA TOUR : *Les Paroisses rurales du IVe au XIe siècles*, Paris, 1900. Abbé Jean LEBEUF : *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, 1883-1893.

Carte n° 2 : Répartition des titulatures d'églises



En revanche, le titre de saint Martin donne des indications plus précises car ce saint est honoré entre le Ve siècle et les premiers temps capétiens. Il concerne le plus souvent des églises situées dans une localité dont le toponyme est en -y — révélateur, nous l'avons vu d'une implantation romaine forte. Peu d'églises portent cette titulature dans les localités en -ville et -court (Aufferville, Villuise, Villeparisis, Courpalay), et parmi elles une seule se situe au sud de la Seine (Aufferville) et trois autres à sa périphérie, ce qui conforte l'hypothèse d'un peuplement plus récent.

Ce déséquilibre au profit du nord de la Seine est confirmé par l'implantation du monachisme irlandais à l'époque mérovingienne : toutes les grandes abbayes, Chelles, Jouarre, Rebais, Faremoutiers, etc. — fondées à l'initiative des grands ou des rois — sont regroupées au nord de la Seine[9].

Si l'on examine les titulatures susceptibles d'établir une implantation paroissiale à cette époque, la région sud apparaît donc moins bien pourvue; elle est en revanche proportionnellement plus riche de titulatures des premiers saints que de celles des mérovingiens. On remarque que ces églises du sud sont presque toutes absentes du *Pouillé* de 1350. Il peut y avoir eu entre temps substitution de paroisses, comme c'est le cas de l'église d'Aufferville (dédiée à saint Martin), ignorée de ce *Pouillé* qui donne Orville comme paroisse — ancien fief, aujourd'hui dépendant d'Aufferville; d'autres paroisses qui apparaissent voisines dans le *Pouillé* résultent sans doute d'un dédoublement plus tardif : Larchant, par exemple, paraît être la première paroisse dédoublée au profit de La Neuville — aujourd'hui lieu-dit de la commune de Larchant.

Aux premières créations paroissiales répond une deuxième vague à l'époque carolingienne. Ces créations instaurent le culte des saints mérovingiens qui se développe à l'époque carolingienne avec une prédilection pour certains d'entre eux comme saint Germain d'Auxerre, ou pour quelques saints locaux dont saint Faron. Là encore, les églises qui les ont choisis pour patrons apparaissent plus nombreuses au nord, essentiellement sur les bords de la Marne et le long des routes reliant Paris à Meaux en passant par Chelles, région la plus anciennement stabilisée où les grands sont très présents. Cette disparité peut s'expliquer par le rayonnement relativement restreint des saints mérovingiens locaux, tels saint Faron (évêque de Meaux), saint Fiacre (ermite établi près de Meaux), ou encore saint Authaire, qui n'apparaissent guère au-delà de

9. Saint Colomban est un moine irlandais arrivé sur le continent dans les années 590. Après trois premières créations dont Luxeuil qu'il fit dans le royaume de Bourgogne, il jeta les premières bases d'un monachisme colombanien en Brie, avant de gagner l'Italie où il mourut en 615 au monastère de Bobbio qu'il avait fondé. Ses disciples furent les fondateurs de nombreuses abbayes, principalement en Brie, dans les années 630 et suivantes; elles adoptèrent toutes la règle de saint Colomban, émanation du monachisme irlandais. Ces fondations furent très liées au monde des grands dont la plupart des fondateurs sont issus (Authaire et ses fils, Adon, Dadon (Ouen), et Radon; Chagnéric et ses enfants Chagnoald, Faron et Fare, principalement).

la région de Meaux ; en revanche, des saints à vocation plus large se rencontrent du nord au sud du territoire : sainte Geneviève, saint Germain, saint Léger, saint Loup de Troyes, etc.

La Seine a longtemps servi de limite entre une région de peuplement ancien en relation avec les grands centres (Paris, Soissons, Senlis, etc.) et une autre qui s'est développée à partir de la période mérovingienne. Malgré son essor, le sud reste en retrait. Aucune localité en -ville ou -court – pour autant que la titulature de son église soit connue – n'y est placée sous le patronnage d'un saint mérovingien. Les centres anciens gardent le privilège de ces titres, tels Burcy (dédiée à saint Amand) ou Bransles (dédiée à saint Loup). L'essor du réseau paroissial paraît donc plus tardif au sud de la Seine et confirme l'idée que cet habitat plus récent est resté encore dispersé, se contentant essentiellement du réseau des anciennes églises ; il se peut que ce soit dû à un peuplement trop faible pour susciter la création de nouvelles paroisses. Le développement réel serait donc plus tardif. Cette hypothèse est confortée par le fait que les titulatures reconnues comme les plus anciennes se retrouvent dans les localités dont les toponymes sont soit antérieurs à l'occupation romaine (Bagneaux, etc.), soit caractéristiques de la période romaine (Ichy, Burcy, Poligny, etc.) et sont quasi absentes des localités en -ville et -court aux toponymes proprement mérovingiens et carolingiens.

Il est incontestable que c'est à partir de la période mérovingienne que la région située au sud de la Seine s'est développée. Mais le déséquilibre est maintenu avec le nord, ancien et mieux structuré. Le Haut Moyen Âge marque un regain d'activité que confirme le nombre d'églises et de paroisses créées alors. Le sud voit certes la création de nombreux lieux de peuplement, mais ils restent groupés dans les environs de la voie principale de Paris à Sens, tandis que les paroisses et églises naissent près des anciens centres. Cette région frontière reste donc encore imparfaitement structurée malgré l'essor qu'elle a connu.

Yves Sassier

L'UTILISATION D'UN CONCEPT ROMAIN AUX TEMPS CAROLINGIENS : LA *RES PUBLICA* AUX IXᵉ ET Xᵉ SIÈCLES

Dans l'article sur l'idée d'État sous les Carolingiens qu'il publia en 1939, Louis Halphen, faisant sienne une remarque de Fustel de Coulanges, notait que l'expression *res publica*, qui appartient au vocabulaire juridique et politique romain, avait disparu des sources diplomatiques ou narratives peu après la chute de l'Empire romain d'Occident, et qu'il n'était guère employé au temps des Carolingiens[1]. Cette constatation servait d'introduction à une étude destinée à montrer « qu'à défaut du mot *res publica*, quelques unes des idées que le mot évoque » — et qui sont à la racine de la notion d'État — avaient ressurgi au moment de la renaissance carolingienne[2] : notamment l'idée d'utilité commune, subordonnée, il est vrai, à une conception du gouvernement qu'ignoraient les Romains et qui aboutissait à placer au premier rang les responsabilités d'ordre moral et spirituel du souverain, chef désigné par Dieu pour guider le peuple chrétien vers son salut.

Cette dernière finalité n'était *a priori* guère propice à une renaissance pure et simple de la notion romaine de *res publica*, et l'on sait fort bien qu'en dépit de la *renovatio imperii* opérée en 800 et d'une romanisation de façade du système politique carolingien, la source d'inspiration majeure à laquelle puisèrent théoriciens et gouvernants de l'époque fut le précédent des premiers rois d'Israël que leur proposait l'Écriture sainte. En somme, les temps carolingiens ont beau être une ère de découverte des grands auteurs latins et d'une prodigieuse soif de connaissance de l'Antiquité gréco-romaine, la civilisation du IXᵉ siècle n'en demeure pas moins, très profondément, une civilisation de la Bible, et le politique restera toujours étroitement tributaire des enseignements

1. L. HALPHEN : « L'idée d'État sous les Carolingiens », *A travers l'histoire du Moyen Âge*, 1950, p. 93-94. Édité d'abord dans la *Revue Historique*, 1939, p. 59 sq.
2. *Ibid.*, p. 97.

des textes sacrés, abondamment commentés à l'usage des rois par les clercs du temps.

Cette remarque étant faite, l'on ne peut pour autant souscrire aux conclusions d'Halphen sur la désuétude du mot *res publica*. Une exploration plus systématique des sources du Haut Moyen Âge lui aurait sans doute permis de constater que, si *res publica* tend à ne plus être usité dès le premier siècle mérovingien et n'est, en tout état de cause, jamais appliqué au *regnum Francorum*[3], l'expression refait surface au temps des Carolingiens. Nous en avons recensé quelques deux cents mentions pour les seuls IX[e] et X[e] siècles. C'est l'histoire de cette redécouverte terminologique que nous souhaiterions ébaucher ici. A partir de quel règne, par qui et selon quelle fréquence le mot *res publica* est-il employé? Quelle est, sous la plume de ses utilisateurs, la signification de l'expression, et quelle en est la portée idéologique? Telles sont les deux questions que l'on abordera en prenant comme cadre chronologique la période de deux siècles et demi s'étendant depuis le sacre de Pépin le Bref jusqu'à la mort d'Hugues Capet.

I

Près des trois quarts des mentions de *res publica* que l'on a recensées appartiennent au IX[e] siècle, voire à l'époque antérieure à la première rupture dynastique (888). Pour notre propos, la date de l'avènement d'Eudes constitue d'ailleurs un point de repère assez commode. Quelques années plus tôt, la disparition d'Hincmar de Reims, qui fut l'un des principaux utilisateurs du mot, a donné le signal d'une sorte d'effondrement de la production littéraire. Nous le savons : le siècle de déclin royal et de mutations politiques qui sépare l'avènement d'Eudes de la mort d'Hugues Capet est aussi une période d'extrême indigence documentaire, et l'on peut s'étonner *a priori* de trouver encore dans les maigres sources de cette époque plus de cinquante mentions de *res publica*. Examinons successivement les deux phases ainsi délimitées.

La remarque qu'il convient immédiatement de faire lorsqu'on envisage la première de ces deux périodes (751-888) est celle d'une concentration très significative des mentions de *res publica* sur les soixante dernières années. Si l'on fait abstraction de l'*Historia Miscella* de Paul Diacre, dont l'objet même — l'histoire romaine — impliquait un large emploi du mot, les sources contemporaines de Pépin et de Charlemagne l'ignorent presque totalement. Alcuin lui-même, qui fut l'artisan de la restauration des études latines à la cour d'Aix-la-Chapelle, ne

3. Grégoire de Tours emploie le mot à quatre reprises : *M.G.H.*, *Gregorii Turonensis opera*, *Historia Francorum*, p. 66, 80, 216, 410. Au VII[e] siècle, l'hagiographe Iona l'utilise en deux occasions, appliqué de même à la Rome impériale : *Vita Johannis abbatis Reomensis*, dans *M.G.H.*, *Scr. rer. merov.*, I, p. 511 et 513. Certaines formules du Haut Moyen Âge, inspirées d'anciennes formules juridiques de Bas-Empire, reproduisent l'expression *res publica* : *Formulae Andecavenses*, n° 32, Formules de Mareulf, n° 17. *Cartae pagenses*, Zeumer, *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, p. 14 et 86.

l'utilise ni dans ses ouvrages, ni dans la correspondance qu'il entretient avec Charlemagne et les plus hautes personnalités de l'empire franc. La langue administrative semble également l'ignorer. La Chancellerie de Pépin le Bref ne l'emploie pas. Le seul acte de Charlemagne jugé authentique dans lequel figure l'expression *ministri rei publicæ* est un diplôme en faveur d'une église de l'ancien royaume lombard[4] où l'éveil à la culture latine et à la connaissance de l'histoire romaine avait été plus précoce et plus profond qu'ailleurs. Il en est de même de la législation des premiers Carolingiens. Les trois capitulaires attribués à Charlemagne qui mentionnent le terme sont des capitulaires italiques : celui de Mantoue de 787 (*ministri rei publicæ*)[5], celui que le nouvel empereur adresse en 801 à tous les ducs et comtes *seu cunctis reipublicae per provincias Italias a nostra mansuetudine praepositis*[6], enfin un capitulaire d'origine incertaine mentionnant deux fois *res publica*[7]. Au total, quatre textes, tous postérieurs à la conquête du royaume lombard, tous connus, non par des originaux, mais par des copies très postérieures, et pour lesquels des remaniements tardifs sont loin d'être exclus[8]. Ce maigre résultat montre de façon assez claire que *res publica* n'appartient pas vraiment au langage administratif ou politique et reste encore perçu, à l'époque, comme indissociable du cadre de l'ancien État romain. Tout au plus – du moins si l'on ne met pas en doute l'authenticité de ces mentions – pourrait-on considérer la conquête du royaume lombard, étape essentielle vers la renaissance de l'idée d'Empire en Occident, puis le couronnement impérial de l'an 800, comme les deux premières phases, timides et limitées, de l'évolution terminologique.

Une évolution qui s'accélère soudain dès les premières années du règne de Louis le Pieux. Observons d'abord les textes officiels de ce temps, et en tout premier lieu les diplômes royaux[9]. Il est bien connu que, dès 814, Louis le Pieux, mû par un souci d'amélioration et de cla-

4. Diplôme pour l'église de Plaisance de 808, *M.G.H.*, *Diplomata Karolinorum*, t. I, n° 207. Deux diplômes jugés faux par l'éditeur font aussi référence à *res publica* : il s'agit des actes n° 257, *Rei publicæ judices et exactores*, et 277, *Seu cunctis rei publicae per provinciam Italiam*...

5. *M.G.H.*, *Capitularia regum Francorum*, éd. BORETIUS et KRAUSE, t. I, p. 197.

6. *Capitularia*..., *op. cit.*, t. I, p. 204.

7. *Ibid.*, p. 217.

8. L'expression *ministri rei publicae* que l'on trouve dans le diplôme de 808 pour Plaisance semble unique dans les diplômes royaux de la première moitié du IXe siècle. L'on sait par ailleurs que les capitulaires ne nous sont connus que grâce à des collections ou compilations beaucoup plus tardives, comme celle d'Anségise. A noter l'identité entre l'adresse du capitulaire de 801 et celle du diplôme faux mentionné plus haut, à la fin de la note 4.

9. Le temps nous a manqué pour lire l'ensemble des diplômes de Louis le Pieux qui, n'ayant toujours pas fait l'objet d'une édition complète, demeurent dispersés entre plusieurs recueils (inventoriés et analysés par J.-F. BÖHMER et E. MÜLBACHER, *Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern*. Environ 250 diplômes sur plus de 350 ont été lus, pour la plupart édités au tome CIV de la *Patrologie Latine* de MIGNE. Nos résultats concernant le règne de Louis le Pieux n'offrent donc aucune garantie d'exactitude et traduiront simplement une tendance.

rification du travail de la chancellerie, décida une refonte totale des formules des actes royaux. L'on sait aussi que ce travail de réfection, commencé sous l'autorité de l'archi-chancelier Hélisachar, trouva son aboutissement dans les fameuses *Formulæ imperiales*, recueil de formules réalisé vers 830 sous l'impulsion du successeur d'Hélisachar, l'archi-chancelier Fridugisus. C'est de cette refonte que procède, dès les premiers mois de règne, l'intrusion de *res publica* dans certains diplômes. Nous avons pu recenser dix sept actes de Louis le Pieux contenant l'expression, parmi lesquels une douzaine appartient à l'archicancellariat d'Hélisachar (814-819). C'est d'abord dans la formule d'adresse que le mot s'infiltre : en 814, deux actes ajoutent pour la première fois à la formule traditionnelle (*omnibus episcopis, abbatibus, ducibus, comitibus... actionariis vel omnibus missis nostris discurrentibus*) l'expression *vel omnibus rempublicam administrantibus*[10]. La même année, un autre diplôme est adressé à « l'illustre comte Begon, à tous ses successeurs, *atque rei publicae administratoribus*[11] ». En 815, une variante apparaît avec l'expression *omnibus rem publicam procurantibus*[12]. Les verbes *administrare* et *procurare*, le substantif *administrator*, jusqu'alors peu usités, ressurgissent ainsi dans le sillage d'un terme auquel les Romains les avaient longtemps associés. L'année suivante, en 816, c'est au tour de la formule d'immunité d'intégrer pour la première fois le terme, associé à *procurator*, autre mot tombé en quasi désuétude : à la formule traditionnelle *ut nullus judex publicus* est ajoutée l'expression *aut cujuslibet superioris aut inferioris ordinis reipublicae procurator* que l'on retrouvera dans quatre diplômes de Louis le Pieux[13]. Enfin, en 817, le mot fait son apparition dans une formule d'exemption de tonlieu, puis dans le préambule d'un acte pour l'église de Reims[14]. En 832, un diplôme emploie la formule *rei publicae servitium*, tandis qu'en 833 un autre évoque le *rei publicae jus*[15].

Il ne s'agit certes pas d'une intrusion massive. Ainsi, les *Formulæ imperiales* se bornent-elles à mentionner l'utilisation du mot dans la formule d'adresse d'un précepte « de navibus » et dans l'un des six pré-

10. *P. L.*, 104, col. 991 (diplôme pour Stavelot, B.M. n° 527), col. 993 (Grasse, B.M. n° 529). Autre diplômes en 816 (col. 1039, B.M. n° 590), 817 (col. 1069, B. M. n°612), 818 (col. 1080, B. M. n°653), 821 (col. 1105, B.M. n° 710)

11. Col. 997, Saint-Denis, B. M. n° 533.

12. Col. 1014, Micy, B.M. n° 548; autre mention la même année, col. 1026, Ile-Barbe, B.M. n° 575.

13. Col. 1041, Saint-Martin de Tours, B.M. n° 6O9. Autre formule d'immunité en 817 (col. 1065, B.M. n° 641), 818 (col. 1081, B.M. n° 654), 824 (col. 1133, B.M. n° 762), 833 (col. 1225, B.M. n° 889)

14. Col. 1070, Saint-Martin de Tours, B.M. n° 611: *Sed liceat eis per hanc nostram auctoritatem per universa imperii nostri loca, libere atque secure ire et redire... et ab his qui rem publicam administrant eorumque junioribus nullam patiantur incommoditatem.* Préambule : *quia nihil cernitur rei publice imminutum, quidquid ex eadem republica piis actibus, et locis religionis... fuerit commoditati indultum* (col. 1071, B.M. n° 777).

15. *Rei publicae servitium*, col. 1211 (B.M. n° 889); *rei publicae jus*, col. 1225, B.M. n° 889.

ceptes d'immunité qui y sont recensés[16]. De même, il existe – notamment au temps des successeurs d'Hélisachar, manifestement plus réservés dans l'emploi du vocable – une écrasante majorité de diplômes de Louis le Pieux[17] dans lesquels l'immunité et le privilège de tonlieu reproduisent des formules traditionnelles, dépourvues de toute allusion à la *res publica.* Mais le fait est qu'à partir de 814, le mot appartient désormais, et pour longtemps, à la langue administrative. Les actes de Charles le Chauve en contiennent quinze mentions (dix d'entre elles étant également réparties entre la formule d'immunité et l'adresse[18]), ceux de Louis le Bègue une mention, ceux de Carloman cinq mentions[19]. Même remarque s'agissant cette fois des capitulaires royaux : *res publica* apparaît à cinq reprises dans les capitulaires de Louis le Pieux[20] et à treize reprises dans ceux de Charles le Chauve[21].

Ce qui frappe, en revanche, c'est le décalage que l'on observe entre l'apparition du mot dans la pratique de la chancellerie royale, et sa diffusion chez les auteurs d'ouvrages politiques ou historiques. Au temps de Louis le Pieux, *res publica* y est encore d'un emploi très rare. Des œuvres politiques majeures comme la *Via regia* de Smaragdus[22] ou le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans n'en contiennent aucune mention. Chez Agobard de Lyon l'on ne trouve guère plus d'une mention du terme, située dans l'opuscule *De divisione imperii Francorum inter filios imperatoris* qu'il adresse autour de 830 à Louis le Pieux[23]. Dans le genre historique et hagiographique, Eginhard, qui pourtant s'inspire de Suétone, grand utilisateur du mot *res publica*[24], ne l'emploie jamais ; les biographes de Louis le Pieux, Ermold et Thégan, l'ignorent de même, tandis que l'abbé Hilduin de Saint-Denis ne l'utilise qu'une fois (pour

16. ZEUMER : *M.G.H., Formulæ*..., p. 300 et 302 (précepte « de navibus »), 308 (précepte d'immunité).

17. C'est du moins ce qui ressort de la lecture des 2/3 des diplômes de Louis le Pieux. Sur les 17 mentions recensées, 12 appartiennent à l'époque d'Hélisachar, 2 aux premières années du chancellariat de *Fridugisus* (821 et 824), et 3 au temps de *Theoto* (832-833). Nous n'avons jusqu'à présent trouvé aucune mention de *res publica* dans les actes établis entre 825 et juillet 832, et après juin 834, date de la mort de *Theoto* et de l'arrivée à la chancellerie de Hugues, le demi-frère de l'empereur, qui en fut le chef jusqu'à la fin du règne.

18. TESSIER : *Recueil des actes de Charles III le Chauve*, n° 12, 59, 60, 80, 88, 131, 137, 143, 160, 240, 272, 323, 440, 442. Le n° 88 renferme deux mentions.

19. R. H. BAUTIER : *Recueil des actes de Louis II, Louis III et Carloman*, n°15, 62, 71, 74, 78, 87.

20. *Capitularia*, I, p. 274, 328, 332, 367, 370.

21. *Capitularia*, II, p. 254 et 255 (assemblée de Coulaines de 843), 300 (860), 322 (864, Pîtres), 336 (869, Pîtres), 358 (877, Querzy), 396, 397 et 399 (845, assemblée de Meaux), 403 et 410.

22. L'œuvre de Smaragdus date vraisemblablement de l'extrême fin du règne de Charlemagne, mais fut écrite pour Louis le Pieux, alors roi d'Aquitaine. Voir sur ce point M.L.W. LAISTER : « The date and the Recipient of Smaragdus *via regia* », *speculum*, 1928, p. 392 sq.

23. *P. L.*, 104, col. 287 : *«Cui res publica ad gubernandum commissa est, fides servanda sit ab omnibus qui divinae dispositioni fideliter subjecti sunt».*

24. Nous avons relevé une quinzaine de mentions du mot dans le seul livre I : *Divus Julius*, dans *Vies des douzes Césars*.

désigner l'Empire romain) dans sa vie de l'Aréopagite[25]. Seule exception : les *Chronicorum tomi duo* de l'évêque de Lisieux Fréculphe qui ne contiennent pas moins de trente-trois mentions de l'expression. Mais ici l'abondance se justifie par le sujet lui-même : comme l' *Historia Miscella* de Paul Diacre, les *Tomi duo* de Fréculphe traitent principalement de l'histoire romaine et désignent ainsi, avec d'ailleurs une parfaite maîtrise dans l'utilisation du vocable, le seul État romain[26].

En somme, les intellectuels de l'époque de Louis le Pieux appréhendent de deux façons bien différentes le mot *res publica* suivant la situation qui est la leur : en tant qu'ils appartiennent à la chancellerie, ils voient une utilité à l'intégrer – sans pour autant en faire un usage systématique – à la langue administrative. En tant qu'ils se consacrent à la littérature politique, historique ou hagiographique, ils n'éprouvent nul besoin d'introduire – sauf à lui donner son sens originel – un mot qui n'appartient pas à la tradition franque, ni à cette culture biblique si omniprésente sans l'œuvre d'un Smaragdus ou d'un Jonas d'Orléans. Peut-être suffit-il pour expliquer ce curieux décalage, d'évoquer les origines du premier archichancelier de Louis le Pieux. Tout comme Agobard de Lyon, dont émane, dans le genre littéraire, l'unique mention du vocable *res publica* qui ne soit pas appliquée à l'ancien État romain, Hélisachar est un réfugié espagnol, à ce titre héritier d'une civilisation dont Isidore de Séville, longtemps méconnu du monde franc, avait su, plus rapidement et plus complètement que d'autres assimiler les grands héritages culturels de l'antiquité.

Ce décalage entre intellectuels d'une même classe d'âge et le hiatus terminologique qui en découle ne dureront guère plus d'une génération. Dès les premières années du règne de Charles le Chauve,le mot *res publica* se répand dans les œuvres littéraires avec une surprenante rapidité. Vers 843, Nithard l'emploie à dix reprises dans le récit qu'il entreprend des guerres civiles des années 830-840[27]. Dans la vie de Louis le Pieux, l'Astronome applique à deux reprises l'expression au royaume d'Aquitaine (*res publica aquitanici regni*)[28], tandis qu'un hagiographe contemporain, évoquant le règne d'un monarque franc, parle de *Francorum rei publicae princeps*[29]. Il en est de même des œuvres politiques.

25. *P. L.*, 106, col. 21.

26. *P. L.*, 106, col. 1014, 1028, 1041, 1067, 1093 (2 mentions), 1125, 1128, 1137, 1151, 1162 (2 mentions), 1169, 1184, 1195, 1213, 1222 (2 mentions), 1247, 1249, 1252 (2 mentions), 1254.

27. NITHARD, « Les Belles lettres », p. 10, 12 (2 mentions), 14 (2 mentions), 16, 18, 84, 118, 142.

28. *P. L.*, 104, col. 931 et 939.

29. *Miracula Martini abbatis Vertavensis* (2e moitié du IXe siècle) : *Rex Dagobertus, Francorum rei publicae princeps* (*M.G.H.*, *Scr. rer. merov.*, t. I, p. 571). Nous n'avons pu que « sonder » quelques œuvres hagiographiques, notamment la *Vita Droctovei* de Gislemer, moine de Saint-Germain-des-Prés au temps de Charles le Chauve : *Quam beata res publica foret si tantae pietatis principem adhuc servare voluisset* (*M.G.H.*, *Scr. rer. Merov.*, t. I, 541), ainsi que les miracles de saint Germain d'Hericus d'Auxerre : *Suo et rei publicae dispendio*, (*P.L.* t. 124, col 1254.)

Vers 845, Sedulius le Scot, auteur de l'étonnant *Liber de rectoribus christianis*, sorte de « miroir des princes » où s'entremêlent des exemples édifiants tirés tour à tour de l'histoire romaine et de l'Écriture sainte, utilise à dix-sept reprises le mot *res publica*[30]. Quatre décennies plus tard, Hincmar fustigera, dans son *De ordine palatii*, ceux qui agissent *contra deum sanctamque ecclesiam atque rempublicam*[31]. Mais le signe le plus évident de l'évolution réside peut-être dans l'intrusion du mot dans la langue épistolaire : sept mentions dans la correspondance de Servat Loup de Ferrières, grand connaisseur de l'histoire et de la littérature romaines[32], quinze mentions dans celle d'Hincmar de Reims[33], deux dans la lettre écrite en 876 par l'écolâtre Hericus d'Auxerre à Charles le Chauve[34]. Bref, à la troisième génération, alors même que, paradoxalement, tend à s'estomper l'idée d'Empire, les intellectuels ont assimilé le mot, l'utilisent de façon courante et sont parvenus à l'abstraire de la réalité romaine pour l'appliquer à la vie du royaume franc, voire pour l'élever au niveau d'un concept général, dépassant le seul cadre franc.

« *Felicem fore rem publicam si vel philosopharentur reges, vel philosophi regnarent* », écrit vers 876 Hericus d'Auxerre à Charles le Chauve. Près d'un siècle plus tôt, Alcuin s'exclamait à l'adresse de Charlemagne : « *Felix populus, qui a sapiente et pio regitur principe, sicut in illo platonico legitur dicenti : felicia esse regna si philosophi id est amatores sapientiae regnarent, vel reges philosophiam studerent*[35] ». *Regnum* employé au pluriel à la fin du VIIIe siècle, *res publica* au singulier dans le troisième quart du IXe. A trois générations de distance, ces deux façons de traduire la même certitude platonicienne donnent bien la mesure du chemin parcouru depuis la première renaissance carolingienne.

Reste à évoquer brièvement la fortune du mot au cours de la seconde période (888-996). La référence à la *res publica* demeure, sinon dans les capitulaires qui disparaissent après 885, du moins dans les préceptes royaux. Nous avons relevé huit mentions du mot dans les actes d'Eudes[36], six mentions dans ceux de Charles le Simple[37], trois dans ceux de Raoul[38], deux dans ceux de Louis IV[39], quatre dans ceux de Lothaire

30. *P. L.*, 103, col. 291, 293, 295, 298, 302 (4 mentions), 303 (2 mentions), 304, 308 (3 mentions), 314, 322 (3 mentions), 324.
31. Éd. Prou, Paris, 1884.
32. *Lettres de Loup de Ferrières*, « Les Belles Lettres », n° 24, 37, 43, 45, 49, 78.
33. *P. L.*, 125, col. 963, 978, 996, 1016, 1056, t. CXXVI, col. 96, 181, 184, 231, 233, 314, 325, 571, t. 135, col. 162.
34. *R.H.F.* VII, p. 563.
35. *R.H.F.* V, p. 617.
36. R. H. BAUTIER : *Recueil des actes d'Eudes, roi de France*, 4 (deux mentions), 5, 8, 16, 34, 41, 50.
37. LAUER : *Recueil des actes de Charles VII le Simple, roi de France*, n° XXIV, XLI, XLVI, LXIII, CI, CIV.
38. J. DUFOUR : *Recueil des actes de Robert Ier et Raoul, rois de France*, n° 11, 15, 18.
39. LAUER : *Recueil des actes de Louis IV, roi de France*, n° IX, XVIII.

et de Louis V[40]. Pour partie, cette persistance est liée à la pérennité des modèles formulaires mis au point au temps de Louis le Pieux : la formule d'immunité apparue en 814 se retrouve tout au long de la période[41]. De même, la formule d'adresse, de moins en moins usitée, apparaît en une occasion au temps de Charles le Simple[42]. Mais l'usage des nouvelles variantes dans la formule d'immunité (*nullus judex publice vel quislibet exactor rei publicae*)[43], (*nullus in eis comes sive aliqua judicaria potestas eorumque aliquis qui rem publicam administrare debent*[44]), et surtout l'insertion de *res publica* dans les clauses comminatoires ou les préambules nouveaux[45], sont autant de signes que les rédacteurs d'actes du IXe siècle ne se contentent pas d'une reproduction routinière des formules et s'efforcent d'adapter l'usage du mot, dont ils semblent conserver le sens, aux besoins du temps.

A côté d'actes royaux, il faut enfin évoquer la production littéraire du Xe siècle. L'œuvre de Flodoard, abondante et primordiale pour la connaissance des événements des soixante premières années du siècle, ne contient guère qu'une mention du mot[46], et les écrits de l'époque ne l'utilisent pas. En revanche *res publica* revient à la mode à partir des années 980. Gerbert l'emploie à vingt-deux reprises dans sa correspondance[47]; Richer en fait, lui aussi un usage relativement fréquent (18 mentions[48]), tandis qu'Abbon de Fleury l'utilise en une occasion dans sa collection canonique, et à deux reprises dans son *Apologeticus*[49]. En somme, si, dans les œuvres littéraires, *res publica* a paru tomber en désuétude après la mort d'Hincmar de Reims, les lettrés de la fin du Xe siècle utilisent l'expression tout autant que l'avaient fait, au cœur du IXe siècle, Sedulius le Scot ou Servat Loup de Ferrières. Du temps de Charlemagne à celui d'Hugues Capet, cette évolution en « dents de scie » tend à confirmer que la diffusion du concept fut étroitement liée au degré de familiarité des intellectuels avec l'histoire et la culture ro-

40. HALPHEN et LOT : *Recueil des actes de Lothaire et Louis V, rois de France*, n° XXVII, XXXIV, LVI, LXX.

41. Eudes, n° 41. Charles III, n° XLVI, LXIII, CI. Raoul, n° 15, Louis IV, n° IX.

42. N° XXIV.

43. Eudes, n° 4 (autres formules utilisant le mot *exactor* dans n° 4, 5, 8, 16), Louis IV, n° XVIII.

44. Charles III, n° CIV. Autre variante : Lothaire, n° XXVII, XXXIV, LXX. *Jubemus ut nullus judex publicus vel quilibet ex judiciaria potestate supradictorum, videlicet episcopus, abbas, dux, comes, vicecomes, vicarius, telonearius vel quilibet rei publicae accionarius...*

45. Clause comminatoire : Charles III, n° XLI, *si quis vero... violare temptaverit... quasi inimicus dominorum et rei publicae...* Préambule : Eudes, n° 34, 50. *Si fidelium nostrorum petitionibus aurem celsitudinis nostrae accomodamus, eorum animos nostris utilitatibus et rei publicae necessitatibus reddimus promptiores.*

46. *Historia ecclesiae Remensis*, *P. L.*, 135, col. 191. Aucune mention du mot *res publica* ne figure dans les *Annales*.

47. Éd. HAVET, lettres n° 16, 26, 32, 33, 35, 39, 40, 45, 63, 86 (Allusion au *De republica* de Cicéron), 100, 107, 125, 151, 152, 154, 163 (trois mentions), 171, 183, 186.

48. Éd. R. LATOUCHE, t. I, p. 10, 18, 72, 98, 244; t. II, p. 82, 98 (6 mentions), 114, 122, 152, 154, 162 (2 mentions).

49. *Collectio canonum*, *P. L.*, 139, col. 477; *Apologeticus*, col. 461, 468.

maine. Sans jamais disparaître complètement, cette connaissance a sans doute fléchi au début du Xe siècle, à la suite des destructions dont furent victimes de nombreuses bibliothèques monastiques; et l'usage de *res publica*, sans disparaître non plus, a de même fléchi. La seconde moitié du siècle marque en revanche un certain renouveau culturel. Un Gerbert et un Richer se sont nourris des auteurs antiques avec la même curiosité d'esprit et la même capacité d'assimilation que leurs prédécesseurs du IXe siècle, et le mot a tout naturellement refait surface.

II

Mais la fortune d'une expression dépend aussi de la signification qu'on lui donne et de l'importance qu'on y attache. Et, sans prétendre pour l'instant aller plus loin que la simple ébauche, l'on voudrait tenter quelques remarques sur cette question de la portée qu'attribuèrent à *res publica* ses utilisateurs. Avant même que de scruter les sources[50], il convient d'évoquer très brièvement le contexte idéologique pour constater que la renaissance de l'expression coïncide avec le prodigieux mouvement d'idées qui marque le règne de Louis le Pieux, et qu'il n'y a sans doute en cela rien de fortuit. L'époque de Louis le Pieux et de ses fils est en effet celle où achève de s'élaborer cette notion de *ministerium regale* qui fait du monarque le subordonné de la divinité, dépositaire provisoire – et non propriétaire – d'une puissance qu'il se doit d'exercer dans l'intérêt de tous, c'est-à-dire dans le but d'assurer au peuple chrétien, par la paix et la justice, les conditions matérielles de son salut. Les textes du temps sont légions à évoquer la notion d'intérêt général (*communis utilitas, communis salus, utilitas publica, publica necessitas*[51]), à mettre en valeur la nécessité d'un authentique dévouement de l'appareil politique à l'égard du peuple[52], voire à prôner, comme ce capitulaire de Louis le Pieux qu'a récemment étudié O. Guillot, une solidarité active reliant l'autorité royale à l'ensemble des *ordines* qui composent la société humaine. Il est donc naturel de penser que le mot *res publica*, dont on connaissait alors la définition cicéronienne (*res populi*) assortie d'un commentaire critique d'inspiration chrétienne, celui de saint Augustin (un pouvoir qui ne respecterait pas les préceptes divins serait injuste, destructeur du peuple, et ne représenterait pas une *res publica*)[53], fut perçu par les intellectuels les plus au fait des concepts

50. Notre intention est de procéder prochainement à un dépouillement plus systématique des sources, en élargissant le cadre chronologique de l'étude à l'ensemble de la période VIe - XIIIe siècles.

51. Exemples de références à *communis utilitas* : *Capitularia*, t. I, n° 150 (Capitulaire de Louis le Pieux de 823-826). Nithard, p. 54 et p. 62. Loup de Ferrières, lettre n° 31. Hincmar, *P. L.*, 126, col. 96. *Communis salus : Capitularia*, t. I, n° 150. *Utilitas publica : Capitularia*, t. II, p. 54 (pénitence de Compiègne). Nithard, p. 52, 142. *Publica necessitas* : *R.H.F.* V, Lettre d'Alcuin n° XV.

52. Voir notamment le texte de Loup de Ferrières cité *infra*, n. 54.

53. Livre XIX du *De civitate Dei*.

politiques romains comme la notion qui résumait le mieux cette idée d'une soumission des titulaires du pouvoir aux impératifs de l'intérêt général.

Telle semble être, en tout cas, la conclusion que suggère l'observation des textes. Si nous n'y trouvons pas de définition théorique de la *res publica*, du moins des indices témoignent-ils de l'actualité de la référence cicéronienne : « *Publicam dilectionem, hoc est totius populi* », écrit Loup de Ferrière, grand admirateur de Cicéron, définissant ainsi, au sein d'une lettre à Charles le Chauve où *res publica* est employé à deux reprises, l'une des deux composantes de l'expression[54]. De son côté, Sedulius le Scot fait d'un « peuple heureux » la condition d'une *res publica felix*[55], tandis que Richer, évoquant à l'inverse les malheurs causés à la *res publica* par les dissensions entre princes, illustre ces malheurs en faisant état des violences infligées au petit peuple[56].

D'autres emplois du vocable s'inscrivent fort bien dans la logique de cette référence à l'intérêt général qu'il sous-entend. L'on notera en premier lieu que *res publica* apparaît dans certaines expressions comme un terme concurrent du mot *regnum*. Ainsi, les substantifs *utilitas*, *status*, *salus*, *stabilimentum*, que l'on trouve souvent suivis du génitif *rei publicae*[57], les verbes *gubernare*, *gubernari*, le substantif *gubernator* appellent parfois *regnum*, et parfois aussi *res publica*[58]. La construction associant l'*Ecclesia* et le *regnum*, utilisée au temps de Louis le Pieux, peut être remplacée, à partir du règne de Charles le Chauve, par le couple *Ecclesia / res publica*[59]. Cette tendance est très nette chez Hincmar de Reims, soucieux de distinguer les deux autorités temporelle et spirituelle (et non de les opposer, car Hincmar reste attaché à la vision gélasienne d'une étroite complémentarité et d'un partage de responsabilité). Parfois, les constructions hincmariennes mettent plutôt l'accent sur l'idée d'union et de coopération entre *Ecclesia* et *res publica* : ainsi, nous l'avons déja noté, le *De ordine Palatii* s'en prend-il à ceux qui œuvrent « *contra Deum Sanctamque Ecclesiam atque rem publicam* ». Ainsi voyons-nous Hincmar présenter la Divinité comme source de toute

54. Lettre n° 37.
55. *P. L.*, 103, col. 291.
56. Éd. LATOUCHE, II, p. 114.
57. *Utilitas rei publicae* : *Capitularia*, t. II, p. 399 (845). *Sedulius*, *P. L.*, 103, col. 298 (v. 845). Gerbert, lettre n° 100 (v. 985). Employé au pluriel (utilitates) : *Capitularia*, t. I, p. 367 (v. 820). Fréculphe, *P. L.*, 106, col. 1252. *Status rei publicae* : *Capitularia*, t. I, p. 274, 370. Fréculphe, *P. L.*, 106, col. 1093, 1222. Nithard, p. 10. Gerbert, lettre 45. *salus rei publicae* : Fréculphe, *P. L.*, 106, cil. 1246. *Capitularia*, t. II, p. 397 (845). *Sedulius*, *P. L.*, 103, col. 308. Gerbert, lettres 171, 183. *Stabilimentum rei publicae* : Carloman II, n° 71 (883).
58. Agobard de Lyon, *P. L.*, 104, col. 287. *Sedulius*, *P. L.*, 103, col. 293, 302. Nithard, p. 118 (*scientiam gubernandi rem publicam*).
59. Exemples : *Capitularia*, t. II, p. 397 (845), *ad statum sanctae ecclesiae redintegrandum et principis ac rei publicae et subsequentis christianitatis salutem... Sedulius*, *P. L.*, 103, col. 308, *pro salute rei publicae et sanctae utilitate ecclesie*, Lothaire, n° LVI, *pro sanctae dei ecclesiae statu reique publicae gubernatione*.

autorité et comme régissant *cunctam... rempublicam*, expression qui désigne à la fois la société politique et celle des fidèles et des clercs[60]. Parfois, au contraire, le souci de démarcation prime : *inter episcopales auctoritatem et regalem potestatem, inter Ecclesiam et rem publicam tantum scandalum possit oriri*[61], ou encore : *rex et episcopus simul esse non potest, et sui* (il s'agit du pape) *antecessores ecclesiasticum ordinem quod suum est, et non rempublicam quod regum est, disposuerunt*[62].

Si Hincmar et certains de ses contemporains utilisent à l'occasion *res publica* et non *regnum*, c'est bien parce que la première notion possède une autonomie et une densité conceptuelles que ne peut atteindre la seconde, trop évocatrice de la seule dignité royale. Mettre en parallèle *res publica* et *ecclesia*, c'est en définitive utiliser deux notions différentes, certes, et pourtant très proches et parfaitement complémentaires. C'est mettre en présence deux sociétés qui se superposent, l'une spirituelle, englobant prêtres et fidèles du Christ, l'autre humaine et laïque, englobant l'ensemble des gouvernés, l'une et l'autre ne se justifiant que par leur fin, qui est le commun salut du peuple chrétien.

La seconde remarque que l'on peut faire intéresse la façon dont, à partir du règne de Louis le Pieux, de nombreux textes officiels nomment les agents royaux : *rem publicam administrantes* ou *rei publicae administrator, procurator*[63]. Autant de qualificatifs inconnus des formules antérieures dans lesquelles prévalait une terminologie explicitant davantage la soumission à la personne du roi[64], et qui traduisent remarquablement bien l'ambition qui est celle des penseurs politiques du temps : faire des administrateurs du roi les gestionnaires de l'intérêt général, un objectif qu'affichaient ouvertement certains capitulaires royaux[65] et qui supposait une prodigieuse évolution des mentalités au sein de la classe dirigeante. Quant à l'expression *rei publicae ministri* que l'on trouve à partir du règne de Charles le Chauve dans quelques textes officiels[66], et sutout au

60. *P. L.*, 126, col. 325 : *idemque rex regum et dominus dominantium, per quem reges regnant et conditores legum justa decernunt, celestem ac terrenum principatum, cunctam videlicet rem publicam regens...*

61. *P. L.*, 126, col. 184.

62. *P. L.*, 116, col. 181.

63. Voir *supra*, L'apparition de ces qualificatifs au temps de Louis le Pieux, et leur maintien dans les formules d'adresse et d'immunité sous ses successeurs.

64. Notamment par l'emploi du possessif dans les formules d'adresse. Exemples tirés des *Diplomata Karolinorum*, t. I : *Omnibus episcopis, abbatibus, ducibus comitibus nostris* (n° 89). *Vel omnibus actoribus nostris* (n° 111). *Omnibus agentibus nostris* (n° 128). *Omnibus ponctificibus et proceribus nostris* (n° 130). Après le couronnement impérial les formules d'adresse disparaissent des diplômes de Charlemagne. Peu nombreuses au temps de Louis le Pieux, elles reproduisent toutes la formule finale *vel omnibus rempublicam administrantibus / administratoribus / procurantibus*. Voir supra n 10-12.

65. Notamment le fameux capitulaire de 823-825 dont O. GUILLOT vient de présenter une pénétrante analyse (à paraître dans «Charlemagne's Heir : new perspectives on the reign of Louis the Pious», Oxford 1989).

66. *Capitularia*, t. II, p. 396 : *Principes et rei publicae potentes et ministros* (845). *R.H.F.* VII, p. 552, lettre de Charles le Chauve aux *missi*, évêques et comtes : *Omnes reipublicae ministri et vassi dominici*. Voir aussi Carloman, acte n° 62.

sein de la correspondance d'Hincmar[67] qui en est probablement le promoteur, elle témoigne d'une évolution encore plus nette. Autant *administrator* et *procurator* tendaient à mettre l'accent sur l'activité des agents royaux qui est d'administrer la chose publique, autant *minister* tend à insister sur l'idée de subordination de ces agents envers la *res publica*. Sans doute le roi est-il la source de leurs prérogatives et les dirige-t-il (*ministri rei publicae a rege directi*, souligne Hincmar), mais c'est la *res publica*, et non le roi, que l'on souhaite mettre en valeur lorsque, par le recours à une terminologie directement empruntée au vocabulaire ecclésiastique (*minister ecclesiæ*) l'on fait appel à la notion de service.

Il existe, au demeurant – et c'est notre troisième remarque – des sources pour évoquer de façon explicite l'idée d'obéissance ou de devoir à l'égard de la *res publica* (*obedientia rei publicae*[68], *obsequium rei publicae*[69], *servitium rei publicae*[70]), ou encore l'idée de droits que posséderait celle-ci : l'expression *jus rei publicae* apparaît dans un diplôme de Louis le Pieux de 832[71]. Pour désigner les biens du fisc royal, certains capitulaires usent d'une périphrase présentant la *res publica* comme la détentrice de ces biens : *quod ad rem publicam pertinuit* ; *de rebus quæ ad rem publicam pertinent*[72]. L'édit de Pîtres de 864 interdit aux dépendants du roi de se placer sans son autorisation sous le patronage d'une église, ceci afin que la *res publica quod de illis habere debet non perdat*[73]. *Quidquid exinde res publica exigere poterat...*, peut-on lire aussi dans un diplôme de Charles le Chauve[74].

Bref, il y a là autant d'indices qui plaident pour considérer la *res publica* telle que la conçoivent les hommes du IXe et du Xe siècles comme une entité supérieure à la personne du gouvernant[75], à la prospérité de laquelle doit œuvrer le monarque auquel Dieu l'a confiée. Aussi bien est-ce tout naturellement par référence au concept de *res publica* que les auteurs de l'époque, imitant en cela les grands historiens antiques, expriment l'état de prospérité, ou inversement la situation de déclin d'un

67. *P. L.*, 125, col. 996, *reges et reipublicae ministri*, col. 963 et 1056, *rei publicae ministri*. t. 126, col. 571, *rei publicae ministri a rege directi*. L'expression fait son apparition en 845 et disparaît après 882. Ce sont très exactement les dates extrêmes de l'épiscopat d'Hincmar

68. *Capitularia*, t. I, p. 328, p. 332 (mai 825).

69. *Ibid.*, t. II, p. 410 (845).

70. Charles le Chauve, diplômes n° 137 (851) et n° 160 (853).

71. Voir *supra*, n. 15.

72. *Capitularia*, t. I, p. 213 ; t. II, p. 403. Voir aussi cet autre capitulaire de Charles le Chauve de 860 : *De beneficiis destruendis et silvis venditis tam ex re publica quam ex rebus ecclesiasticis* (t. II, p. 300)

73. *Ibid.*, t. II, p. 322.

74. N° 88 (846).

75. Celui-ci en est le *princeps* (voir *supra* n. 29), *le principalis potestas... praesidens*, *P. L.*, 126, col 311 (Richer, t. II, p. 162), le *rector* (Sedulius, *P. L.*, 126, col. 308), le *gubernator* (Sedulius, *ibid.*, col. 314). La *res publica* lui a été confiée : *Nam sic humana rei publicae commissa secundum legem Dei gubernacula moderaris, ut divina quaeque non deseras* (lettre du bibliothécaire apostolique Anastase à Charles le Chauve, 876, *R.H.F.* III, p. 565). Voir aussi *supra*, n. 23.

royaume. Lorsque tout va mal et que les gouvernants cessent de remplir leurs devoirs à son égard, la *res publica* est volontiers décrite comme négligée, menacée, malade ou mourante : *rem publicam penitus neglige-bat*; *res publicam cotidie deterius ibat*; *rem publicam annulavit*; *res publicam periit*[76]. En revanche, de bons gouvernants, respectueux de la loi divine, garantissent la santé et le bonheur de la *res publica.* C'est ce qu'illustrent remarquablement le *Liber de rectoribus christianis* de Sedulius le Scot et certains passages de l'œuvre de Richer[77].

Ainsi, à lire les textes de l'époque carolingienne, l'on serait presque tenté de croire que leurs auteurs avaient de la *res publica* une conception analogue à celle que l'on peut avoir aujourd'hui de l'État : une sorte de personne morale représentatrice de l'intérêt général, transcendant la personne des gouvernants qui ne sont là que pour la servir.

Mais la comparaison se justifie-t-elle vraiment? D'une part, l'on sent bien que la *res publica* n'a pas eu le temps d'acquérir une existence autonome par rapport à la poignée de lettrés qui, tel Hélisachar, Loup de Ferrières, Sedulius ou Hincmar, voyaient son utilité. Même si elle perce au IXe siècle – sans vraiment s'imposer – dans la langue administrative, même si l'on s'attache, au temps de Louis le Pieux et de Charles le Chauve, à lui donner une certaine consistance juridique en la présentant comme sujet de droit, elle n'en restera pas moins une notion d'intellectuels, sans assise solide ni véritable portée pratique. D'autre part, telle que la conçoivent ses utilisateurs, la notion demeure encore très en retrait par rapport à l'idée d'État. On ne trouve jamais, dans nos sources, *res publica* comme sujet d'un verbe traduisant un mouvement, une action ou un devoir. Ainsi, là où l'État moderne apparaît à nos yeux comme un concept vivant et actif, possédant *summa potestas* et pleine capacité juridique – celle de s'engager autant que celle de recevoir – et méritant la qualification de personne morale, la *res publica* des temps carolingiens ne fut qu'un concept muet, simple bénéficiaire d'impératifs d'ordre éthique, simple élément parmi d'autres du discours en vue d'élaborer une éthique du bon gouvernement et d'y astreindre le monarque et ses agents.

76. NITHARD, p. 12 et 16. GERBERT, lettre n° 16. Ou encore : *Ultima desperatio rei publicae* (Fréculphe, *P. L.*, 106, col. 1041). Voir aussi la description, par Sedulius le Scot, des différents stades qui marquent la vie des royaumes de la terre : ascension, apogée, puis déclin : *Tempus est colluctationis et contradictionis, quando rei publicae quasi Siloa summa cerruit, ac nullus ad ipsam rem publicam stabiliendam quidquam boni facere vult* (*P. L.*, 103, col. 322).

77. *Justis rectoris propriis sic stare columnis publica res poscit propitiante Deo* (col. 308). Voir aussi col. 291, 309, 314, etc. Voir aussi Richer, t. II, p. 98.

Philippe FAURE

L'ANGE DU HAUT MOYEN ÂGE OCCIDENTAL (IVe-IXe SIÈCLES) : CRÉATION OU TRADITION ?

L'observateur attentif de la civilisation médiévale ne peut manquer d'être frappé par l'omniprésence de la figure angélique, dans les textes comme dans les images. Une imprégnation aussi forte s'explique assurément par le rôle de l'ange dans la Révélation judéo-chrétienne, mais elle traduit aussi une longue fermentation à la fois intellectuelle, spirituelle, psychologique puissamment créatrice.

A cet égard, le Haut Moyen Âge est une période décisive : loin de marquer une rupture avec l'Antiquité tardive, elle voit d'abord s'accomplir un important travail d'assimilation, de transmission et de diffusion des données patristiques, qui entraîne la formation d'une tradition angélologique occidentale. Dans le même temps se dessine une spiritualité de l'ange, issue du message théologique et mystique des Pères de l'Église, mais qui cherche également à se situer par rapport à des attitudes encore largement païennes. Officiellement définie, précisée, encouragée, cette dévotion donne aux archanges une place prépondérante et parvient à maturité au IXe siècle, comme en témoignent d'importantes réalisations d'ordre monumental et pictural.

La présente étude ne prétend qu'esquisser l'œuvre accomplie par le Haut Moyen Âge dans ce vaste domaine, en insistant particulièrement sur la continuité avec l'Antiquité tardive. Mais elle espère aussi montrer l'importance d'une thématique spirituelle, injustement négligée ou sous-estimée, qui devait imprégner durablement l'intellectualité, la mystique, les pratiques religieuses, l'iconographie et l'imaginaire de l'occident médiéval.

Naissance de la tradition angélologique occidentale

D'emblée, il faut souligner qu'au Ve siècle l'angélologie est d'élaboration toute récente. En effet, longtemps perçue comme une matière à

la fois relativement secondaire et dangereuse en raison des déviations auxquelles elle pouvait donner lieu dans un contexte païen, elle fut abordée en Orient au IIIe siècle par Origène, et surtout au IVe siècle par les « Cappadociens » (Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse).

En Occident, elle est largement traitée par saint Augustin (354-430), qui en fixe la doctrine, jusqu'à ce que, au XIIIe siècle, la théologie scolastique prenne la relève. L'autorité de l'évêque d'Hippone est donc considérable pour le Haut Moyen Âge. Quels sont les principaux points de son enseignement ?

Augustin affirme la nature spirituelle des anges, leur création avant le deuxième jour du récit de la Genèse[1], mais hésite sur la question de leur corporéité, partagé entre l'influence contradictoire des Pères de l'Église favorables à la pure spiritualité des êtres célestes, et celle des néo-platoniciens partisans de l'existence d'un corps subtil. Augustin semble finalement opter pour la notion d'un corps lumineux ou aérien, forme spirituelle qui se transformerait selon l'action[2]. Il médite aussi longuement sur le problème de la chute des anges et de l'origine du mal : dès sa création, Satan ne s'est pas maintenu dans la vérité, il est tombé par orgueil, sans avoir partagé le bonheur des êtres célestes[3]. Quant aux fonctions des anges, elles découlent de leur création *ad ministrandum*[4] : gardiens des hommes, des nations, de l'univers entier, ils célèbrent le Créateur, sont ses messagers éminents et peuvent accéder aux vérités d'ordre surnaturel[5]. Les hiérarchies angéliques traduisent des degrés de connaissance, mais gardent encore tout leur mystère. Sur tous ces sujets, Augustin ne diffère pas de la plupart des Pères grecs. Si l'on a pu dire qu'il est « à l'origine d'un tournant dans l'histoire de l'angélologie occidentale[6] », c'est surtout parce qu'il est amené à aborder les anges sous l'angle de la connaissance, dans le cadre de sa méditation sur la possibilité de la saisie de Dieu par l'esprit humain. La notion capitale est alors celle de la lumière, qui désigne à la fois le Verbe, les anges dans la mesure où ils participent à la naissance du Verbe, et la création cosmique telle que les anges la perçoivent. Plus précisément, la lumière s'applique à la connaissance ontologique des êtres et des choses par l'ange, dans le Verbe, avant leur création[7]. Aussi saint Augustin distingue-t-il une connaissance vespérale, *cognito vespera* ou *notitia vespera*[8], saisie confuse et spontanée de la chose créée dans le créé, et une connaissance matutinale, *scientia matutina*[9], saisie lumineuse de la

1. *Dei civitate Dei*, XI, 9 et 32. *Cor. Chr.*, *Ser. lat.*, vol. XLVIII, p. 328-330 et 351-352.
2. *Sermo* CCCLXII, 17, dans *P. L.* 39, col. 1622.
3. *Dei civitate Dei*, XI, 13, *ibid.*, p. 333-334.
4. *De libero Arbitro*, *lib.* III, *cap.* XI, *C. Chr.*, *Ser. lat.*, vol. XXIX, p. 294.
5. *De civ. Dei*, XI, 29, *ibid.*, p. 349.
6. G. TAVARD : *Les Anges*, Paris, 1971, p. 106.
7 *De civ. Dei*, XI, 7 et II, *ibid.*, p. 327 et p. 332-333. *De Genesi ad litteram*, IV, XXI à XXXII, *P. L.* 34.
8. *Op. cit.*, *ibid.*, col. 316 et 317.

chose créée dans l'incréé, au sein du Verbe. L'illumination angélique se déploie sur la création matérielle, que l'ange voit alors sous un aspect transfiguré, reflété dans la lumière divine.

Grégoire le Grand (540-604) demeure globalement fidèle à l'évêque d'Hippone. Il ne consacre aucun ouvrage particulier à l'angélologie, mais a l'immense mérite de présenter une synthèse de l'enseignement patristique[10]. Par rapport à son illustre maître, Grégoire insiste encore davantage sur le caractère spirituel de la nature angélique[11] et se montre plus réservé sur le problème de la connaissance. Mais il admet tout à fait que les anges accèdent à la vision de Dieu et même à la saisie anticipée des mystères chrétiens, conception alors largement combattue. Surtout, il introduit une plus grande précision dans la représentation du monde céleste en adoptant, dans un ordre légèrement différent (fig. I), le système hiérarchique du pseudo-Denys l'Aréopagite, qui sera sans cesse repris pendant tout le Moyen Âge. Isidore de Séville (570-636) offre une autre synthèse de l'enseignement patristique, plus concise il est vrai. Il consacre un chapitre du *De Ordine creaturarum* à la hiérarchie angélique et un autre à la nature des démons; il oppose la spiritualité des êtres célestes à la corporéité des hommes. Dans ses *Etymologies*, il s'efforce d'expliciter les noms des archanges et de tous les chœurs, évoque la participation des anges à la Révélation et à la liturgie d'en haut, indique qu'ils veillent particulièrement sur les hommes et les lieux[12].

Aux VIIe et VIIIe siècles, évêques et missionnaires se bornent à prêcher la doctrine consignée par Grégoire et Isidore. Il faut attendre le IXe siècle pour que prenne corps le second pilier de la tradition angélologique occidentale, à la faveur de l'introduction de l'œuvre du pseudo-Denys.

Envoyé en 827 à l'empereur d'Occident Louis le Pieux par l'empereur byzantin Michel le Bègue, traduit une première fois vers 835 par Hilduin, abbé de Saint-Denis, le corpus dionysien est complètement traduit puis commenté, à partir de 860, par une personnalité exceptionnelle, Jean Scot Erigène (v. 810-v. 877). Loin de vouloir concurrencer l'héritage augustinien, Scot entend donner toute son extension à la théorie angélologique de la connaissance esquissée par l'évêque d'Hippone, en y intégrant l'œuvre du pseudo-Denys.

Rappelons que celui-ci envisage la création comme le rayonnement de la puissance divine. L'irradiation théophanique suit un ordre hiérarchique, car la lumière et l'être sont de plus en plus faibles au fur et à mesure que l'on s'éloigne du principe créateur. Dans une perspective trinitaire, les êtres spirituels, premiers créés, se répartissent parfaitement en trois ordres composés de trois chœurs chacun[13]. Jean Scot reprend à

9. *Idem.*, col. 316.

10. En particulier dans les *Moralia*, *P. L.* 75, col. 509-1162, 76, et dans les *Dialogi*, *P. L.* 77, col. 149-430.

11. *Dial.* IV, 29, *P. L.* 77, col. 368; *Mor.* IV, 3, *P. L.* 75, col. 642.

12. *Etymologia Libri*, *P. L.* 82, col. 272-273.

13. *La Hiérarchie céleste*, Sources chrétiennes n° 58, Paris, 1958.

son compte la vision dionysienne[14] : chaque ange est un degré de la manifestation divine, une intelligence créée – immatérielle mais susceptible de revêtir un corps spirituel –, défini par ce qu'il reçoit de lumière et ce qu'il transmet. Les hiérarchies célestes saisissent les idées ou raisons éternelles des choses irradiées par le Verbe, au moment de leur apparition, et constituent autant de plans de réflexion de la lumière divine. Au mouvement descendant de diffusion de la lumière spirituelle répond un mouvement ascendant de purification, d'illumination et d'union mystique.

Avec Jean Scot, l'angélologie quitte résolument le domaine de la réalité empirique[15], pour structurer une théorie grandiose de l'univers qui s'efforce de tenir ensemble les notions de création et de participation au divin. L'influence du pseudo-Denys et de Jean Scot ne se fera sentir qu'au XIIe siècle, et il y aura toujours des théologiens pour en rester à l'enseignement augustinien. Il n'en demeure pas moins que ces œuvres font de la connaissance illuminative le cœur de l'angélologie et tissent un lien indissoluble entre angélologie et vie spirituelle. A ce titre, elles viennent donner une assise intellectuelle à une tendance profonde, largement vécue durant le Haut Moyen Âge.

Essor d'une spiritualité de l'ange en Occident

Si les clercs se sont bornés à transmettre l'enseignement des Pères de l'Église et se sont gardés, jusqu'au IXe siècle, de toute spéculation angélologique, ce n'est pas seulement parce qu'il ne se trouve pas parmi eux d'esprits assez puissants et novateurs, mais surtout parce qu'ils ont eu à se préoccuper très tôt des attitudes et expériences engendrées par le thème des êtres invisibles. Une spiritualité orthodoxe s'affirme peu à peu, non sans difficultés, en raison de la persistance des sensibilités païennes.

La montée en puissance de la figure angélique en Occident enracine dans un vaste courant qui s'affirme dès le IIIe siècle. Parallèlement à l'ascension des « agents humains du surnaturel[16] ». Systématisant les croyances païennes, les néo-platoniciens développent alors l'idée du protecteur invisible, le *Daïmon*, *Genius* ou ange-gardien, considéré comme la pointe supérieure du moi, le pôle céleste auquel l'individu est confié à sa naissance et qui le protége après la mort[17]. Les auteurs

14. *Expositiones in ierarchum celestem*, *C. Chr.*, *Continuation medievalis*, vol. XXXI, Turnoult, 1975.

15. Jusqu'au IVe siècle au moins, le concept d'ange reste mêlé à la réalité empirique des corps astraux ou aériens, et aux croyances qui ont cours au sujet du pouvoir des démons. Les Pères de l'Église ont participé de cette mentalité collective en maintenant longtemps l'idée d'un péché charnel des anges.

16. P. BROWN : *Genèse de l'antiquité tardive*, Paris, 1983, p. 44, 136-142, 147-148.

17. P. BROWN : « Le Compagnon invisible », *Le Culte des saints*, Paris, 1984, p. 72.

chrétiens comme Origène en Orient, Ambroise de Milan et Hilaire de Poitiers en Occident, font eux-mêmes allusion aux anges gardiens.

Certes, et P. Brown l'a bien montré[18], au IVe siècle s'opère un transfert progressif de la liaison intime avec le protecteur visible sur un être humain décédé, le « saint patron ». Saint Augustin se fait le champion du culte des martyrs, plus à même que les êtres invisibles de relier les hommes au Dieu unique. S'il obéit en partie à la volonté d'évincer la vénération pour les entités célestes, le culte des saints ne semble pas répondre à toutes les aspirations religieuses du IVe et du Ve siècles. En outre, on peut se demander si son ampleur croissante n'a pas privé le thème de l'ange gardien d'un premier développement. La dévotion aux puissances invisibles constitue en tout cas une autre réalité de l'Antiquité tardive. L'œuvre de Jean Cassien (v. 360-v.435) témoigne des ambiguïtés de la sensibilité d'alors : il affirme que l'homme est accompagné par un bon ange et par un mauvais ange, et il relate des histoires d'apparitions ou de tentations démoniaques qui vont nourrir la piété et l'imaginaire médiéval[19]. Quant à Augustin, lorsqu'il interdit d'offrir des sacrifices aux anges et de leur dédier des églises[20], il souligne des comportements qui n'étaient pas exceptionnels : on a connaissance, au Ve siècle, de nombreux oratoires, maisons ou églises dédiés aux anges, en Ombrie notamment[21].

Pour éviter le face à face de l'homme avec les êtres invisibles, l' Église ne se contente pas de promouvoir le culte des saints, elle ne cesse d'associer les anges à la vision de Dieu et de dessiner avec précision les contours d'une dévotion licite. Saint Augugtin prescrit une vénération dans l'amour : « *honoramus eos caritate non servitute*[22] ». Grégoire le Grand est particulièrement attentif à la fonction d'assistance des anges : avec l' Écriture sainte, ils sont les auxiliaires essentiels de l'homme dans son ascension vers la connaissance de Dieu. *Ministrando et adjuvando*, serviteurs et instructeurs de la vie spirituelle, ils aident le croyant à demeurer fixé sur Dieu. Ils sont aussi des modèles, car ils participent à la vie divine, sans intermédiaire d'image ou de sensation. L'homme doit s'unir à eux par la contemplation, les rejoindre dans la lumière céleste[23], car il aspire à goûter leur nourriture, *angelorum cibus.*[24]. Dieu lui-même peut s'exprimer par leur médiation[25]. Grégoire va jusqu'à propager l'idée, destinée à un certain succès, que les élus prendront la

18. *Ibid.*, p. 75-93.
19. *Collatio* VII, 13, *P. L.* 49, col. 684.
20. *De civ. Dei.* X, 16 et 19, *C. Chr.*, *Ser. lat.*, vol. XLVIII, p. 289-291 et 293-294.
21. *D.A.C.L.*, vol. I, p. 2147-2150.
22. *De civ. Dei.* X, 7, *ibid.*, p. 279-280, et *De vera Reliogine*, LV, *C. Chr.*, *Ser. lat.*, vol. XXXII, p. 258.
23. *Mor.* XXXI, *cap.*, XLIX, 99-100, *P. L.* 76, col. 627-628.
24. *Mor.* XVIII, *cap.*, XLIX, 71, *ibid.*, col. 80. *Mor.* XIX, *cap.*, II, 4, *ibid.*, col. 97-98. *Mor.* XXX, *cap.*, XIX, 64, *ibid.*, col. 559.
25. *Mor.* XXVIII, *cap.*, I, *P. L.* 76, col. 447-450. *Mor.* XXXII, *cap.*, XXIII, 48, *ibid.*, col. 665-666.

place des anges déchus dans l'assemblée céleste[26]. Bède le Vénérable (673-735) exalte lui aussi la vie contemplative, dont l'enjeu est de rejoindre les chœurs angéliques dans la vision de la gloire divine[27].

En plein essor aux VIIe et VIIIe siècles, le monachisme bénédictin, contribue puissamment à diffuser une telle conception du rapport entre les hommes et les êtres spirituels. Dans sa *Règle*, saint Benoît (v. 480-547) reprend l'image de l'échelle de Jacob (*Genèse*, 28, 12) pour signifier les degrés de l'ascension mystique[28]. La vie du moine, prototype de l'homme spirituel, consiste en une imitation de la vie des anges telle qu'on se la représente : l'importance de la liturgie, des litanies, des processions, du chant, traduit la proximité du royaume de Dieu et fait du moine un être quasi-angélique. L'enseignement du monachisme irlandais accorde également une large place aux anges; pour saint Colomban (v. 540-615) la vision de Dieu est le *panis angelorum*. Il faut aimer les anges et aspirer à voir comme eux, avec eux, la face du Seigneur. Colomban aurait lui-même vu les cieux ouverts[29], et le monachisme irlandais tout entier se trouve imprégné de visions célestes, ou d'entretiens avec les anges.

Mais cette spiritualité proposée et vécue par les moines ou les évêques d'Occident est certainement loin de recouvrir toutes les attitudes religieuses vis-à-vis des êtres invisibles. Du reste, entre le Ve et le IXe siècle, l'Église poursuit un rigoureux effort d'épuration, de réglementation, de définition, qui révèle l'existence d'autres croyances ou d'autres pratiques relatives aux anges.

Les autorités ecclésiastiques entendent d'abord éliminer les conceptions dangereuses pour le dogme. Au VIe siècle persistent encore des mouvements de type gnostique issus de l'Antiquité tardive : en 561, le concile de Braga, au Portugal, doit condamner les adeptes du priscillianisme, une hérésie pourtant vieille de deux siècles et régulièrement sanctionnée depuis le concile de Saragosse en 380. Proche du manichéisme, cette doctrine proclamait que les anges sortaient de la substance même de Dieu et que le démon était directement issu d'un royaume des ténèbres, principe du mal[30]. Le priscillianisme ne constitue plus une menace après Braga, mais il est difficile d'affirmer sa disparition définitive.

L'Église doit surtout se préoccuper d'une religiosité populaire encore teintée de paganisme. L'angélologie pouvait aisément donner lieu à des pratiques suspectes, car l'on attribuait aux êtres invisibles des pouvoirs, notamment d'ordre médicinal. Porteurs de puissance, les noms angéliques paraissaient capables d'écarter un mal ou d'assurer un bien, aussi était-il tentant d'en créer et de les invoquer au détriment de la

26. *Hom. in Evang., lib.*, II, *cap.* XXXIV, col. 1254-1256 et 1247-1248.
27. *In Lucam*, III, X, *C. Chr., Ser. lat.*, vol. CXX, p. 225.
28. Chapitre VII : « De Humiliate ».
29. *Acta Sanctorum Ordinis s. Benediciti*, éd. Mabillon, II, p. 41-55.
30. HÉFÉLÉ : *Histoire des conciles*, tome III, p. 176-178.

puissance divine. C'est précisément la fabrication et l'invocation des noms angéliques qui sont condamnées dans le canon 35 du concile de Laodicée en Phrygie, dans la seconde moitié du IVe siècle[31]. Un siècle plus tard, le décret gélasien interdit l'usage de tout phylactère portant des noms d'anges[32]. De telles pratiques ne s'arrêtent ni au cinquième siècle, ni aux frontières de l'Orient byzantin : une patène découverte en France et datée du VIIe siècle peut en témoigner; elle est ornée de figures et d'inscriptions angéliques[33]. C'est semble-t-il en Gaule qu'eurent lieu les excès les plus sérieux. Dans l'hypogée des Dunes à Poitiers, deux plaques de sarcophage datées de 680-690 associent les évangélistes et des archanges, dont Raphaël et Raguël[34]. Or ce tombeau est l'œuvre d'un abbé, Mellebaude. Ainsi, un dignitaire ecclésiastique considérait les êtres célestes comme des protecteurs puissants pour sa sépulture, et n'hésitait pas à recourir à l'archange Raguël, inconnu des Écritures canoniques[35].

Au VIIIe siècle, une affaire retentissante fournit au pape l'occasion d'opérer une mise en ordre dans la dévotion aux anges. Un prêtre du nom d'Adalbert affirmait avoir reçu du ciel une lettre du Christ, par l'entremise de saint Michel, et être en relation avec les anges. L'un d'eux, assurait-il, lui avait apporté des reliques grâce auxquelles il obtenait tout ce qu'il désirait[36]. Il adressait en outre une prière aux êtres célestes : « *Precor vos et conjuro vos, et supplico me ad vos, angelus Raguel, angelus Tubuel, angelus Michael, angelus Adinus, angelus Tubuas, angelus Sababoc, angelus Simiel* »[37]. Ainsi l'archange Michel disparaissait au milieu d'une liste de noms pour la plupart imaginaires. Adalbert, qui était parvenu à attirer à lui une partie des populations de Champagne, fut d'abord condamné au synode de Soissons en 744[38]. Mais l'affaire parut suffisamment grave pour être portée devant le pape Zacharie. Renouvelant la condamnation de Soissons, le concile de Latran (745) interdit l'invocation des noms angéliques et, pour la première fois, limita la vénération aux trois archanges expressément nommés dans les Écritures[39], Michel, Gabriel, Raphaël, considérant les autres comme d'essence démoniaque[40].

Cette vigoureuse mise au point sacrifie délibérément le quatrième archange, Uriel, qui, en dépit de son absence dans la Bible[41], avait ac-

31. HÉFÉLÉ, *op. cit.*, tome I, p. 1017.
32. *D.A.C.L.*, tome VI, p. 745.
33. *D.A.C.L.*, tome I, p. 2094-2095.
34. *Idem.*, p. 2091-2092.
35. Raguël apparaît dans le *Premier Livre d'Hénoch*, XX, 4 : voir *Écrits intertestamentaires*, « Pléiade », Gallimard, Paris, 1987, p. 494. p. 2091-2092.
36. *D.T.C.*, tome I, p. 367-368, et *Bonifacii epistolæ*, *P. L.* 89, col. 751-753.
37. *D.A.C.L.*, tome I, p. 2088, et *M.G H.*, *Concilia*, tome II, I, p. 42.
38. HÉFÉLÉ, *op. cit.*, tome III, p. 856; *M.G.H.*, *ibid.*, p. 34-35.
39. HÉFÉLÉ, *ibid.*, p. 879; *M.G.H.*, *ibid.*, p. 39.
40. *M.G.H.*, *ibid.*, p. 43.
41. Uriel figure parmi les sept archanges nommés dans *I, Hénoch*, XX, *ibid.*, p. 494. Initiateur du prophète (LXXV, LXXX, LXXXVI), il est également présent dans le *Quatrième Livre d'Esdras* (IV, 1-20, *ibid.*, p. 560-569) et dans *Les Oracles sibyllins* judéo-chrétiens qui le firent connaître en Occident.

quis une grande notoriété en Occident, au point d'être cité par de grands docteurs comme Bède et surtout Isidore de Séville, qui donne l'étymologie supposée du nom : « *Uriel interpretatur ignis Dei*[42] ». A Milan, le plan de l'ancienne cathédrale comprenait même une tour dédiée à Uriel, au début du VIIe siècle[43]. En 789, le concile d'Aix-la-Chapelle entérine la décision de Rome et préconise l'excommunication en cas d'invocations autres que celles des trois archanges officiellement reconnus[44]. Le capitulaire de Charlemagne rédigé pour l'occasion s'en fait l'écho[45]. Le VIIIe siècle voit donc aboutir un effort d'épuration et de réglementation des pratiques cultuelles liées aux anges, mais aussi se préciser les contours d'une dévotion légitime qui puisse canaliser les besoins spirituels de populations rurales dont les comportements restent largement païens.

Du culte des archanges à l'hégémonie de saint Michel

Pour maîtriser durablement la vénération des êtres invisibles, l'Église entend promouvoir une spiritualité qui donne aux archanges, et singulièrement à Michel, une primauté incontestée. Dès le début au VIe siècle, en Gaule, les litanies invoquent Michaël et Gabriel[46]. Mais celui-ci ne parviendra pas, en Occident, à susciter un culte spécifique avant le XIVe siècle, alors qu'il est fêté en Orient dès le IVe siècle.

L'essor précoce, le succès rapide et très étendu de saint Michel demeurent assez mystérieux. Des sanctuaires, une iconographie et une liturgie en son honneur apparaissent au IVe siècle en Orient, où les deux grands centres de diffusion de ce culte sont l'Égypte (Alexandrie et la vallée du Nil) et l'Asie mineure (Phrygie, Pisidie[47]). Il se propage dans les grandes villes, à Constantinople notamment, où l'on dénombre une quinzaine d'églises saint Michel du IVe au XIVe siècle, et parvient en Occident par l'Italie du sud : on connaît une église à Spolète dès 429, une autre à Pérouse. La basilique de la voie salarienne, près de Rome, qui semble remonter à la fin du Ve siècle, est à l'origine de la fête de l'archange le 29 septembre. Vers 530, Boniface V fait bâtir un second sanctuaire à Rome.

42. *Etymologiarum Libri*, VII, *P. L.* 82, col. 273.

43. K. HEITZ : « L'ange carolingien », dans *L'Ange*, colloque du Cercle européen d'art sacré, Pont-à-Mousson, 1981, p. 100.

44. HÉFÉLÉ, *op. cit.*, tome III, p. 1029.

45. *M.G.H.*, *Capitularia Regum Francorum*, tome I, p. 55. Il est intéressant de noter que les *Laudes Regiæ* contenues dans le manuscrit de la Bibliothèque de médecine de Montpellier (ms 409), rédigées entre 783 et 792, mentionnent non seulement Michaël, Gabriel et Raphaël, mais encore « Orihel », « Raguhel » et « Tobihel ». C'est dire les proportions prises par les figures archangéliques dans la piété royale et les difficultés d'application de la réglementation fixée par l' Église.

46. *D.A.C.L.*, tome IX, p. 1559-1560.

47. V. SAXER : « Jalons pour servir à l'histoire du culte de saint Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme », dans *Noscere sancta*, vol. I, Rome, 1985, p. 357-426.

Mais il apparaît très nettement que les expériences visionnaires sont pour beaucoup dans l'essor et le succès du culte de saint Michel en Occident : saint Michel se manifeste au Monte Gargano en 492, appelé depuis lors Monte san Angelo (Pouilles), à Rome sur le môle d'Hadrien après une épidémie de peste à la fin du VIe siècle, dans le songe mystique d'Aubert en 708, en Normandie[48]. Il faut remarquer d'emblée que ces événements spirituels sont vécus par les évêques du lieu : l'évêque de Siponto dans les Pouilles, l'évêque de Rome, qui n'est autre que le pape Grégoire le Grand, et l'évêque d'Avranches, Aubert. Le sanctuaire élevé au Monte Gargano allait servir de prototype aux lieux consacrés à l'archange. Au môle d'Hadrien devait au début du VIIe siècle s'élever le château saint Ange, et en Normandie le premier oratoire du Mont Saint-Michel au VIIIe siècle. Il est donc bien clair que les autorités ecclésiastiques ont donné au culte de l'archange une impulsion décisive.

Il ne faudrait cependant pas négliger le rôle du monachisme irlandais, dont l'influence est considérable du VIe au VIIIe siècle. Il semble que la vénération pour saint Michel ait très tôt gagné l'Irlande. Éperon rocheux battu par les vents au large des côtes du Kerry, le Skellig Michaël possédait, peut-être dès le VIe siècle, un oratoire dédié à l'archange et des cellules monastiques individuelles[49]. La messe pour la dédicace de saint Michel, insérée dans le *Missel de Bobbio*, serait due aux moines irlandais de la lignée de saint Colomban[50]. On sait par ailleurs que le Mont Saint-Michel se rattache aux moines irlandais, et certains attribuent les tourelles angéliques dédiées à Michel et Gabriel sur le plan de saint Gall, dessiné vers 817-823, à une tradition insulaire[51].

Les deux grands pôles de diffusion du culte archangélique en Occident sont incontestablement l'Italie du sud, très hellénisée, avec le Monte Gargano, et les terres celtiques, avec le Mont Saint-Michel. Celui-ci se place explicitement sous le patronage de celui-là. On a remarqué le parallélisme frappant des récits visionnaires fondateurs[52]. Le 8 mai et le 16 octobre sont les fêtes respectives des dédicaces de ces deux sanctuaires.

Du Monte Gargano, le culte rayonne rapidement au VIe siècle vers l'Italie du nord, en particulier vers la Lombardie, sous l'influence de Ravenne. Plus de huit cents églises dédiées à saint Michel furent construites à partir de la fin du Ve siècle. De Normandie, sous l'impulsion des moines, le culte progresse vers l'est, jusqu'aux Alpes bavaroises. Comme le montre une liste établie par le moine franc Bernard vers 870,

48. *Acta sanctorum*, éd. des Bollandistes, tome 48, p. 54-55, 72-73, 74-80. Pour l'apparition de Rome, voir aussi *P. L.* 75, col. 280.

49. M. WEBER et A.-M. JANIQUE : « A l'extrême occident, un sanctuaire du christianisme primitif : skellig Michaël », dans *Archéologia*, 1967, n° 16, p. 24-29.

50. *D.A.C.L.*, tome II, p. 961.

51. K. HEITZ, *ibid.*, p. 101.

52. *D.A.C.L.*, tome XI, p. 903-907.

les pélerinages au Monte Gargano et au Mont Saint-Michel sont qualifiés de *maiores*, comme le pélerinage à Rome[53].

On a pu dire que le sanctuaire, en forme de crypte, du Monte Gargano avait fourni le modèle d'un certain nombre d'autres édifices consacrés à l'archange : c'est le cas de l'église bâtie au môle d'Hadrien vers 608 et d'une autre, construite près de Sorrente, en Campanie, au IXe siècle. D'une façon générale, les sanctuaires sur les lieux élevés et les chapelles hautes, rappelant les lieux d'apparition de saint Michel se multiplient à partir du VIIIe siècle. Elles sont, dans un premier temps, indépendantes de l'Église : fondée en 764 et consacrée en 774, la chapelle Saint-Michel de l'abbaye de Lorsch, près de Worms, est située à l'extérieur de l'abbatiale; elle surmonte un porche séparé de l'église par un atrium[54]. Bâtie entre 790 et 799 par Angilbert, gendre de Charlemagne, l'abbaye de Centula / /Saint-Riquier est précédée à l'ouest par un parvis clos veillé par trois tours dédiées aux trois archanges[55], à l'image du saint Sépulcre dont la disposition était similaire dès le VIe siècle. De plus, deux tourelles angéliques flanquaient chacune des deux grosses tours de l'abbatiale[56]. Au début du IXe siècle, le plan de saint Gall fait apparaître deux tours consacrées à saint Michel et saint Gabriel, mais reliées à la tour centrale[57].

Ainsi la volonté subsiste de donner aux archanges un traitement égal dans les édifices. Cette volonté est aussi celle du pouvoir politique. P. Brown a noté que les archanges avaient gardé une grande importance dans le monde byzantin, sans doute en raison de leur lien avec la conception de la cour royale[58]. Il semble qu'il en soit de même en Occident sous les Carolingiens : la fonction d'assistants du trône, de la croix, du Christ même, dévolue aux archanges, permettait leur utilisation dans une perspective de mythologie politique et en particulier d'intégrer le souverain, associé au Christ, au monde céleste. Dans le texte des *Laudes Regiæ* du psautier rédigé vers 796-800 par Angilbert, abbé de Saint-Riquier, les trois archanges sont invoqués pour le roi[59]. Et dans la chapelle palatine d'Aix, consacrée en 805, le trône royal était placé dans la zone supérieure, celle des anges, d'où le monarque pouvait tout voir et rencontrer l'image du Christ[60]. Les trois archanges arrivent encore en tête dans les litanies de Louis le Germanique (876), avec saint Michel en tout premier lieu[61], et prennent place dans les sacramentaires : Alcuin (v. 735-804) introduit dans son *Liber sacramentorum*, une messe pour

53. *P. L.*, 121, col. 569.
54. *D.A.C.L.*, tome VI, p. 2337-2340.
55. *Idem.*, tome XIV, p. 2446, plan p. 2447.
56. *Idem.*, *ibid.*, tome XIV, p. 2440.
57. *Idem.*, tome IV, p. 84-89.
58. P. BROWN, *op. cit.*, p. 84, n. 59.
59. Psautier dit de Charlemagne, ms lat. 13 159, Bibliothèque Nationale, Paris.
60. C. HEITZ : « L'image du Christ entre 780 et 810 : une éclipse? », dans *Nicée II, 787-1987, douze siècles d'images religieuses*, , Paris, 1987, p. 241.
61. *D.A.C.L.*, tome IX, p. 1568.

demander des prières aux anges (*missa ad postulanda angelica suffragia*) et assigne au mardi une messe votive des anges[62]. Des messes similaires apparaissent ensuite dans le missel de Saint-Denis (milieu IXe siècle), dans les sacramentaires de Saint-Thierry, de Senlis, d'Amiens (seconde moitié du IXe siècle). C'est l'amorce d'une dévotion spécifique pour les anges.

La forme et le succès du culte des archanges se comprend mieux si l'on songe qu'il s'inscrit dans une période où la dimension eschatologique du christianisme est très marquée. On sait que la dimension du pourtour de la chapelle d'Aix (144 pieds) faisait référence à la Jérusalem céleste décrite dans l'Apocalypse (*Ap.* 21, 17). A Corvey, en Westphalie, une inscription gravée sur une plaque de grès soulignait le lien entre les anges et la Jérusalem céleste : « *Civitatem istam tu circumda domine et angeli custodiant muros eius*[63] ». Le rapport entre angélologie et eschatologie est particulièrement net dans les images. Le Christ apparaît souvent flanqué de deux anges ou archanges, comme sur la mosaïque de la chapelle d'Aix, achevée en 804, sur le chevet de l'église Saint-Benoît à Malles (Italie, Haut Adige) daté de la fin du VIIIe siècle, ou sur le psautier d'Angilbert (f° 118 v.). Lié au thème de la cité céleste ou de l'arche d'alliance comme sur la mosaïque de l'oratoire de Germigny-des-Près, où figurent peut-être Michel et Gabriel[64], le monde angélique s'affirme avec une force singulière.

Cependant, on a déjà pu constater combien la figure de saint Michel se détache dès le VIIIe siècle. On s'interroge sur les raisons de cette irrésistible montée en puissance de l'archange qui devait durablement éclipser Gabriel et Raphaël. Il semble que Michel ait été à même de répondre, en raison de la densité de sa personnalité et de ses fonctions, à des besoins spirituels multiples et variés.

Il est probable qu'il ait succédé, dans l'esprit des populations, à des divinités païennes, sur des lieux déjà considérés comme sacrés : en Orient, et singulièrement en Égypte, où son culte doit autant à la religiosité populaire qu'à l'impulsion du patriarche d'Alexandrie, il apparaît comme « le successeur des dieux » et le « patron des eaux[65] ». En Occident, il est plus délicat de déterminer de quelles divinités il a pu être l'héritier. Son assimilation à Mercure est très controversée[66], elle se vérifie surtout sur les objets d'origine gnostique. En revanche, il semble bien que Gargan fut une divinité païenne vénérée en Italie et en Gaule[67], et que les deux récits visionnaires fondateurs des sanctuaires du Monte Gargano et du Mont Saint-Michel contiennent des éléments

62. *Idem.*, tome I, p. 1078, et *P. L.* 101, col. 449-450.
63. C. HEITZ, « L'ange carolingien », *ibid.*, p. 103.
64. C. HEITZ : « L'image du Christ entre 780 et 810 : une éclipse? », *ibid.*, p. 239.
65. V. SAXER, *op. cit.*, p. 425.
66. *D.A.C.L.*, tome I, p. 2130-2143.
67. H. DONTENVILLE : *Mythologie française*, Paris, 1973, p. 75-127. L'auteur indique (p. 79) qu'au XIIIe siècle le Mont Tombe (Mont Saint-Michel) était également appelé Mont Gargan.

d'une symbolique religieuse pré-chrétienne : le taureau et la caverne. Curieusement, les autorités ecclésiastiques maintiennent cette symbolique, en donnant aux sanctuaires issus du Monte Gargano une forme de crypte, et en privilégiant le caractère solaire de l'archange, chef de l'armée céleste, protecteur farouche des lieux sacrés, combattant des ténèbres démoniaques. Si les chapelles Saint-Michel sont surélevées, ce n'est pas seulement pour rappeler l'apparition de l'archange sur les hauteurs, mais aussi pour montrer son combat contre les démons, dont le domaine est l'air. Au-dessus du porche des églises, on peut l'assimiler à un génie gardien du seuil. Le fait que les chapelles dédiées à l'archange soient, jusqu'au début du IXe siècle, indépendantes des églises, semble indiquer la christianisation de lieux sacrés antérieurs, mais aussi répondre au souci de traduire une représentation du monde céleste qui respecte les fonctions archangéliques et soit en même temps plus conforme à la sensibilité populaire.

Chef des milices célestes et protecteur d'Israël, saint Michel rejoint également l'idéologie impériale carolingienne : il est le protecteur de l'empire et du peuple chrétien, le guide d'un salut collectif. Seul archange à la mission eschatologique, comme en témoigne le combat contre le dragon (*Ap.* 12, 7) et sa lutte pour obtenir la dépouille de Moïse (*Ju.* 9), il s'inscrit parfaitement dans une spiritualité chrétienne alors tournée vers la vision du Royaume de Dieu et son anticipation ici-bas.

Le IXe siècle marque à cet égard un aboutissement. L'intégration progressive des chapelles saint Michel dans les églises[68] traduit certainement une christianisation plus forte de la société rurale et sa plus grande participation à cette vision eschatologique, l'actualisation de la Jérusalem céleste. Cette présence des chapelles angéliques, dont la postérité dans l'art roman est bien connue[69], manifestait déjà la Cité sainte. Dès 775, on demande à Charlemagne d'établir dans son royaume le culte de saint Michel[70]; mais c'est en 813, à la suite du concile de Mayence, qu'il décide de l'étendre à l'ensemble de l'empire[71]. Ce geste entérine l'existence d'un courant de piété en pleine croissance, issu des sensibilités diverses mais concordantes du peuple chrétien. Le 29 septembre allait s'imposer comme la grande fête de saint Michel et de tous les anges dans l'Occident latin.

La mise en place de l'angélologie et de la dévotion aux anges est donc l'œuvre du Haut Moyen Âge. La continuité avec l'Antiquité tardive est indéniable : les œuvres de référence de la tradition angélologique occidentale (saint Augugtin et le pseudo-Denys) relèvent de cette

68. C. HEITZ : *Problèmes d'architecture et de liturgie à l'époque carolingienne et romane*, Paris, 1963, p. 106-107.

69. Des niches au premier étage des porches sont visibles à Saint-Benoît-sur-Loire, à Vézelay, à Autun, à Payerne, des chapelles en saillant ou dans l'épaisseur du mur occidental se trouvaient à Cluny, Semur, Saulieu.

70. *M.G.H.*, *Epistolæ*, tome IV, p. 504.

71. *M.G.H.*, *Concilia*, tome II, I, p. 270.

période, la spiritualité de l'ange vécue dans le milieu monastique prend son inspiration dans les Pères du désert, chez Jean Cassien ou saint Jérôme, la vénération populaire aux anges et à saint Michel prend son essor au Ve siècle.

Du point de vue chronologique, on peut grossièrement distinguer trois périodes dans cette élaboration : aux Ve et VIe siècles, s'achève le travail de synthèse doctrinale, avec saint Augugtin et saint Grégoire le Grand. De la fin du VIe jusqu'au VIIIe siècle, les évêques et les moines diffusent cet enseignement angélologique, tout en vivant et en préconisant une spiritualité axée sur la vision du Royaume de Dieu et l'imitation de la vie angélique. Ils encouragent le culte naissant de saint Michel et combattent les pratiques qui reflètent des tendances païennes, mais manifestent une certaine souplesse dans la vénération des archanges. A partir de la fin du VIIIe siècle, s'opère un durcissement et une mise en ordre de la dévotion, avec la fixation du nombre des archanges, la promotion officielle accordée à saint Michel, l'intégration des chapelles qui lui sont dédiées aux églises elles-mêmes. Dans ce contexte de codification et d'apaisement peut s'épanouir une œuvre spéculative comme celle de Jean Scot Erigène, qui donne à l'angélologie un second souffle en introduisant le corpus dionysien.

On a tenté de suggérer plus haut que la conception de l'ange devait varier singulièrement selon le milieu socio-culturel. Il faut naturellement faire la part des choses, dans la dévotion aux anges, entre l'attitude cléricale, issue de l'autorité des saintes Écritures et des Pères de l'Église, et la sensibilité des masses rurales, plus proches de la réalité empirique et attentives aux pouvoirs attribués aux êtres invisibles. Mais les choses sont plus complexes, car une partie au moins des clercs d'Occident semble participer à une mentalité collective qui accorde une grande importance aux noms – donc au pouvoir – des puissances célestes et, plus généralement, à la manifestation de leur présence ici-bas. Aussi n'y a-t-il pas forcément une filiation consciente entre telle ou telle divinité païenne et saint Michel, mais reconnaissance par un homme de Dieu du caractère sacré de certains lieux, parfois à l'occasion d'une expérience spirituelle assez intense pour être associée à l'archange Michel, celui « qui est comme Dieu ». Le sentiment du lien entre le céleste et le terrestre est extrêmement fort, il s'épanouit non seulement dans l'expérience monastique de l'isolement au sein de la nature vierge, mais aussi dans la liturgie et la structure même des édifices religieux, qui entretiennent l'idée de la présence angélique et de la venue anticipée de la Jérusalem céleste.

La mise en place de la thématique angélique pendant le Haut Moyen Âge est durable, elle portera ses fruits durant de longs siècles. Si certaines figures (l'ange psychopompe, le peseur d'âmes, l'ange gardien individuel) ne sont pas exploitées, le caractère théophanique de l'être céleste n'a peut-être jamais été aussi fort : du Ve au IXe siècle, l'ange a séduit l'Occident latin.

LES HIÉRARCHIES CÉLESTES

	ORIENT Pseudo-Denys l'Aréopagite	OCCIDENT Grégoire le Grand	ÉTATS DE CONNAISSANCES ET FONCTIONS
1er ordre	Séraphins Chérubins Trônes	Séraphins Chérubins Trônes	Feu divin Effusion de sagesse Contemplation de la lumière Tension spirituelle vers le trés-Haut
2e ordre	Seigneuries (Dominations) Puissances vertus Puissances Autorités	Seigneuries (Dominations) Principautés (Archontes) Puissances Autorités	Élévation spirituelle Virilité courageuse et inébranlable dans l'imitation de Dieu Élévation harmonieuse Réceptions des dons divins
3er ordre	Principautés (Archontes) Archanges Anges	Puissances vertus Archanges Anges	Commandement Interprétation Révélation Garde des nations Guide des hommes vers Dieu



I. Fragment d'un disque découvert à Gémigny (dans le Loiret), musée historique d'Orléans. Ce fragment de pierre calcaire comporte dans sa partie centrale le buste, vu de face, d'un personnage bénissant, vêtu d'un manteau à larges plis et d'un baudrier. Les croix et les lettres retounées laissent penser qu'il s'agit bien du Christ. Il devait être entouré de huit médaillons ; il n'en subsiste plus que trois : ils contiennent des figures ailées et nimbées, portant une écharpe et un bâton. D'après les inscriptions, ce sont les archanges Raphaël, Raguël et Uriel. Les lettres « DRA » du médaillon voisin de Raphaël semblent se rapporter à Michel, vainqueur du dragon (*victor dragonis*). On s'accorde à reconnaître dans ce fragment un moule à patène du septième siècle.



II. Couvercle de sarcophage, hypogée des dunes, Poitiers. Avec un faible relief se détachent l'homme et l'aigle, symboles des évangélistes Matthieu et Jean, associés à deux bustes ailés et nimbés, qui figurent les archanges Rafael et Raguel. L'inscription inférieure désigne les saints protecteurs dont des reliques entouraient le défunt, l'abbé Mellebaude.



III. *Sacramentaire de Drogon*, évêque de Metz de 826 à 855, B. N., Paris. Sur un fond occupé par le texte du *Sanctus*, se détache une figure très originale : ce chérubin, les ailes intermédiaires étendues, est aussi un tétramorphe, car il associe autour de sa tête d'homme les trois autres symboles des évangélistes. C'est un remarquable exemple de l'exploitation des possibilités d'expression de la forme évangélique par les artistes du IXe siècle. Conformément au texte du *Sanctus*, cette seule figure parvient à représenter le chœur des puissances célestes, le Seigneur roi des anges, et l'Oint du Seigneur, révélé dans les Évangiles. La position des ailes manifeste avec force la forme de la croix.



IV. Mosaïque absidiale de l'oratoire de Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury, à Germigny-des-Prés (Loiret). Achevée en 806, elle représente l'arche d'alliance donnée aux hommes par la main de Dieu, sortie de la nuée (au centre), et gardée ou glorifiée par deux grandes figures angéliques : J. Hubert y voit des chérubins adorateurs, C. Heitz les archanges Michel et Gabriel. Quoi qu'il en soit, cette mosaïque montre combien l'ange a bénéficié de la controverse d'alors sur le culte des images et de la théorie aniconique développée dans les *Libri carolini* : entre l'abstraction pure et la représentation concrète du Christ, l'appel aux symboles de l'arche d'alliance ou de la Jérusalem céleste constitua une voie qui renforça considérablement la présence des anges.



V. Évangéliaire de Trèves, fin du VIIIe siècle. Cette miniature, qui annonce le début de l'Évangile selon saint Matthieu, illustre bien la persistance des formes antiques. Sans doute issue d'un modèle italo-byzantin du VIe siècle ou du VIIe siècle, elle rappelle par sa composition une pièce de monnaie constantinienne où deux Victoires entourent un bouclier. Les deux archanges Michel et Gabriel, drapés à l'antique, portent de longs bâtons surmontés d'une boule. En revanche, le chapiteau tressé qui couronne la colonne centrale, et les fleurons à nœuds aux coins du cadre sont des éléments de style irlando-saxon, qui reflètent l'origine insulaire d'une partie des premiers moines de l'abbaye d'Echternach, d'où provient ce manuscrit

Laurent FELLER

SAINTETÉ, GESTION DU PATRIMOINE ET RÉFORME MONASTIQUE EN ITALIE À LA FIN DU Xe SIÈCLE : LA VIE DE SAINT ALDEMAR DE BUCCHIANICO

Parmi les figures de saints issues du Mont-Cassin au Xe siècle, ou appartenant à des milieux s'y rattachant, saint Aldemar occupe une place particulière. Quoique cité dans les nécrologes de l'abbaye, il n'y fit, au moins jusqu'au XIIe siècle, l'objet d'aucun culte. Les thèmes abordés par sa *Vita*, de même que la façon dont celle-ci nous a été transmise, ne vont pas, d'autre part, sans poser de nombreux problèmes. C'est, en effet, Pierre Diacre, archiviste du monastère campanien entre 1120 et 1140, qui a écrit, ou plus vraisemblablement copié en partant d'un texte anonyme parvenu à lui on ne sait comment, la *Vita Aldemarii*, qu'il a insérée à la fin de son *De ortu et Vita iustorum cenobii casinensis*[1]. Ce fait seul invite à la prudence : on sait que Pierre Diacre a passé la plus grande partie de son existence active à falsifier les sources de l'histoire du Mont-Cassin, posant aux érudits d'inextricables problèmes de critique. On est donc largement fondé à se demander dans quelle mesure la *Vita Aldemarii* n'est pas un pur produit de sa fantaisie imaginative.

Le *De ortu* et *Vita iustorum cenobii casinensis*

Le *De ortu* fut composé dans les années 30 du XIIe siècle, et fut sans doute achevé dès avant 1137. Il s'agit d'une compilation littérairement médiocre de toutes les vies de saints ayant vécu au monastère depuis sa fondation au début du VIe siècle. Pierre Diacre en a tiré les éléments des *Dialogues* de Grégoire le Grand, des *Dialogues* rédigés à l'imitation de l'œuvre de saint Grégoire par l'abbé Didier à la fin du XIe siècle, et enfin

1. R. H. RODGERS, éd. : *Petri Diaconi Ortus et Vita Iustorum Cenobii Casinensis*, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, p. 183-193. *Bibliotheca Hagiographica Latina*, n° 251, *Acta Sanctorum*, Martii 24, t. II, Antwerpiae, 1668.

des notices éparses dans la grande chronique de Léon d'Ostie, écrite au tournant des XI[e] et XII[e] siècles. Le travail de Pierre Diacre se présente de la sorte comme une succession de fiches biographiques, classées par ordre chronologique, permettant au lecteur d'accéder facilement aux *gesta* des principaux personnages ayant illustré l'histoire du Mont-Cassin. Les notices sont tirées vers le spectaculaire et le merveilleux, et les informations fournies par ses prédécesseurs souvent déformées. Sans doute Pierre Diacre avait-il dans l'idée de faciliter la constitution de légendiers, par l'établissement d'une version officielle de l'histoire de ces saints. Sa situation de bibliothécaire et d'archiviste, de gardien de la mémoire de la communauté, chargé aussi de l'élaboration de son histoire (il fut le continuateur de la chronique entreprise par Léon d'Ostie), lui donnait, d'une certaine façon autorité pour produire des textes qui constitueraient l'histoire officielle du Mont-Cassin, ce dont le monastère voulait se souvenir, et faire se ressouvenir les autres. Pierre Diacre ne se voulait sans doute pas autre chose qu'un historien officiel. Or, au moment où il vit, le Mont-Cassin a dépassé son apogée. Il existe désormais une distorsion entre ce que le monastère est, un centre religieux secondaire, en butte à l'hostilité des papes et à celle de saint Bernard, et ce que les moines imaginent qu'il devrait être, le point de référence essentiel du monachisme, et, en tous cas, l'établissement religieux le plus riche de la chrétienté, matériellement et spirituellement. Les manipulations opérées sur les sources, les falsifications avérées, sont autant de manières pour Pierre Diacre de restaurer l'image d'une grandeur passée et de l'imposer à tous, à l'intérieur comme à l'extérieur d'une abbaye qui prétend être l'*archicenobium*, le monastère par excellence. L'auteur comme ses commanditaires devaient penser qu'il ne s'agissait là que d'un travail légitime de restitution du passé, destiné à permettre au Mont-Cassin de regagner son rang.

Pierre Diacre et la *Vita Aldemarii*

La *Vita Aldemarii* pose un problème particulier en ceci qu'elle semble avoir échappé aux entreprises de « désinformation » de Pierre Diacre, du moins dans un premier temps : il en existe, en effet, deux autres versions, abrégées et déformées, contenant des erreurs matérielles absentes de la première[2]. D'autre part, notre *Vita* n'est issue d'aucun des textes habituellement utilisés par l'auteur. Ni l'abbé Didier, ni Léon d'Ostie ne parlent de ce personnage, totalement oublié au Mont-Cassin, à ce qu'il semble, jusqu'à ce que Pierre Diacre ait exhumé le texte dont

2. Dans une œuvre postérieure, le *Registrum Sancti Placidi*, Pierre Diacre donna une autre version de la *Vita Aldemarii*. Voir Michaelis MONACHUS : *Sanctuarium Capuanum*, Naples, 1630, p. 166-176. C'est ce texte qui fut utilisé par Mabillon, qui, victime des manipulations de Pierre Diacre, situe Aldemar à la fin du XI[e] siècle. MABILLON : *Annales Ordinis Sancti*, Benedicti, VI, 2, p. 627-630.

nous nous servons. Il a été démontré, au début du siècle, que Pierre Diacre n'était pas l'auteur de la *Vita Aldemarii*, et que celle-ci avait été écrite dans le courant du XI[e] siècle par un auteur demeuré anonyme[3]. Elle n'appartient pas au premier jet du *De ortu*, mais a été ajoutée à la fin de l'ouvrage quelque temps après la fin de sa rédaction. Elle ne se trouve pas à la place que l'ordre chronologique strict utilisé par Pierre Diacre aurait dû lui imposer. Il est tout à fait possible que l'auteur n'ait eu que tardivement connaissance d'un texte qui, soit ne se trouvait pas au Mont-Cassin, soit avait été égaré. De toutes façons, la renommée d'Aldemar, dès la seconde moitié du XI[e] siècle, c'est-à-dire aux temps de l'abbé Didier, se trouvait extrêmement restreinte. Son culte ne devait être célébré que dans les villages intimement liés à son histoire, et particulièrement à Bucchianico, où, selon les Bollandistes, il l'était encore au XVII[e] siècle[4]. Le texte qui nous est parvenu a, de la sorte, toutes chances d'être issu des milieux abruzzais, les seuls où Aldemar était connu, peut-être de l'un des monastères par lui fondés ou réformés. Le flou des indications chronologiques, et l'imprécision de certaines données topographiques ont permis de proposer la fin du XI[e] siècle comme date de composition du texte : il est de toutes façons nécessaire que l'image du saint soit déjà estompée et que l'oubli ait déjà commencé son travail au moment où la *Vita* est composée[5].

L'historicité du personnage d'Aldemar ne fait pas problème. Quoi qu'il ne soit, à notre connaissance, cité dans aucune source synchrone, narrative ou non, les noms des personnages cités nous rassurent sur la valeur du contenu de la *Vita,* et nous donnent la quasi certitude qu'en le transcrivant pour la première fois, Pierre Diacre n'en a pas altéré le contenu. Aldemar a été reçu encore enfant au Mont-Cassin par Aligerne, qui en fut l'abbé de 946 à 989[6]. Il est à Capoue aux temps où la princesse Aloara exerce la régence, entre 981 et 986. Il quitte cette ville avant la mort d'Aloara. Enfin, il rencontre à Bucchianico[7], dans les Abruzzes, au sud-ouest de Chieti, un personnage sur lequel nous sommes extrêmement bien informés, Tresidio[8], seigneur de ce *castrum* de très récente fondation, puisque postérieure à 989. Tresidio est l'un des principaux promoteurs de l'*incastellamento*, du remembrement des territoires

3. E. CASPAR : *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen. Ein Beitrag zur Geschichte des Italienischen Geistlebens im Mittelalter*, Berlin, 1909, p. 36-46.

4. *AASS*, Martii 24, édition de 1668 (cette notice n'est plus donnée dans les éditions plus récentes).

5. B. de GAIFFIER : « Hagiographie et historiographie », *La Storiografia altomedioevale*, Settimane del Centro di Studio sull'alto medioevo, 17, Spolète 1970, p. 139-164.

6. H. HOFFMANN : « Die älteren Abstlisten von Montecassino », dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 47, 1967, p. 224-354.

7. Pour les identifications de lieux, se reporter à la carte 1/200 000[e] du T.C.I. Bucchianico, prov. Chieti, com. 9 km S.O. du chef-lieu.

8. L. FELLER : « Pouvoir et société dans les Abruzzes autour de l'an mil : aristocratie, *incastellamento*, appropriation des justices ». A paraître en 1989 dans le *Bullettino dell'Istituto storico Italiano ed Archivio muratoriano* (livraison de 1986).

et du rassemblement des hommes dans des habitats clos et perchés, dans la vallée du Pescara. Il est cité plusieurs fois dans la chronique de S. Clemente a Casauria[9], apparaît comme acteur dans des actes de la pratique[10] et, surtout, préside un plaid à Bucchianico en 989, usurpant, à cette occasion, le titre et la fonction de comte[11]. Léon d'Ostie, pourtant généralement fort bien informé des faits concernant les Abruzzes, ne fait aucune mention de ce personnage. Nous ne voyons, par ailleurs, aucune raison pour que Pierre Diacre en ait su davantage sur ce point précis que son devancier. Quant à songer à une invention, la vraisemblance même du résultat, de même que l'absence de mobile perceptible, la rendent hautement improbable. Enfin, Pierre Diacre, dans les versions successives qu'il donna par la suite de la vie d'Aldemar, s'efforça d'effacer tous les repères chronologiques. Il laissa cependant subsister le nom de Tresidio, qui dut lui sembler impossible à dater : il voulut, en effet, identifier Aldemar à un abbé de Saint-Laurent-Hors-Les-Murs, à Rome, postérieur d'un bon siècle à notre personnage, et supprima, pour y parvenir, toute référence à Aligerne et à Aloara. Le seul fait qu'un personnage aussi totalement inconnu aux chroniqueurs cassinésiens que l'était Tresidio ait pu être mentionné suffit donc, en l'occurrence, à établir ce fait remarquable, la fiabilité, pour une fois, de Pierre Diacre.

Le texte

La composition du texte est d'une extrême clarté. Un prologue énonce les raisons qui ont rendu nécessaire d'écrire la *Vita*. C'est un peu plus qu'un catalogue de vertus. Aldemar a été chaste, charitable, pieux, généreux envers les pauvres, et, pour faire bonne mesure, *omnium virtutum possessione repletus*. La chasteté précède, dans cette liste, la charité. Le choix de cet ordre reflète, sans doute, les préoccupations de l'auteur anonyme. Il n'est pas sûr, d'après le texte même qu'il écrit, qu'il rende ainsi compte du caractère particulier de la sainteté d'Aldemar. Il s'agirait de le mettre au goût du jour, pour le rendre conforme au modèle de sainteté attendu par des lecteurs de la fin du XI[e] siècle : c'est, en effet, le mot *caritas* qui revient le plus souvent pour qualifier les actes d'Aldemar. D'autre part, les *exempla* utilisés illustrent davantage cette vertu que n'importe quelle autre.

La narration elle-même comporte trois parties : enfance et formation; vie active, missions et mort, enfin; miracles posthumes. Cette hagiographie ne saurait passer pour un modèle du genre, d'abord à

9. S. Clemente a Casauria, prov. Pescara, com. Castiglione, sur le fleuve Pescara, à une cinquantaine de kilomètres de la mer. Voir L. A. MURATORI, éd. : *Chronicon Casauriense*, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, II, 2, Mediolani, 1726, col. 838-839.

10. Par exemple : *Cartulaire de San Clemente a Casauria*, Paris, B.N., Mss. lat. 5411, fol. 150 v° 979, fol. 172 v° 173 (1014).

11. Archives de l'abbaye du Mont-Cassin, caps. C, fasc. X, n° 113.

cause de l'écart entre les intentions du prologue (l'ordre des vertus) et le contenu de la narration. La *Vita* se contente d'illustrer sa pratique de la charité. Aldemar est d'abord un moine, puis un excellent abbé. Comme tel, la vertu essentielle dont il doive faire montre est celle qui lui permet d'assurer la cohésion du groupe auquel il appartient et qu'il dirige. Il ne se mêle jamais de son plein gré aux laïcs, contrairement à son contemporain Dominique de Sora, qui vit dans une région voisine et par bien des côtés similaire, le Latium méridional[12]. Ce dernier parcourt le versant occidental des Abruzzes et prêche dans les différents *castra* à l'intention des laïques. Aldelmar, lui, vit pour les moines et pour l'institution cénobitique. C'est du moins ce que nous montre sa *Vita*. Le modèle proposé ne répondait ainsi que partiellement au schéma exposé en introduction. D'autre part, l'auteur a oublié de noter un élément pourtant essentiel, la date de la déposition du saint. Celle-ci (24 mars) se retrouve grâce au nécrologe cassinésien, pour autant que l'identification entre Aldemar abbé et prêtre et notre personnage ne soit pas erronée[13]. Un tel oubli ne peut s'expliquer que s'il s'agit d'une donnée tellement évidente et présente à l'esprit de l'auteur que l'écrire n'est pas indispensable ou semble superflu : ce fait nous donne la mesure du rayonnement d'Aldemar, qui ne parvient pas à dépasser les limites d'une aire géographique restreinte sans doute au seul territoire de Bucchianico. Enfin, contrairement aux usages de l'hagiographie du XI[e] siècle, l'auteur anonyme ne manifeste aucune sensibilité à l'écoulement du temps et à la mesure de la durée. L'âge d'Aldemar n'est jamais donné. On ne sait pas non plus, et ce, à aucun moment, combien de temps dure chacun des épisodes de sa vie. Certains moments peuvent être datés, grâce aux trois noms de personnages illustres mentionnés. Il est cependant difficile d'établir une chronologie, ou même d'établir, à une ou deux décennies près, les dates de sa naissance et de sa mort. Cependant, Aldemar ayant occupé à Capoue un poste de relative responsabilité entre 981 et 986, on peut penser qu'il est né, au plus tard, vers 960. Aucun élément ne permet de proposer une date pour sa mort.

Telle qu'elle se présente, la *Vita Aldemarii* propose un modèle de sainteté original pour le XI[e] siècle, parce qu'exclusivement cénobitique. A aucun moment Aldemar ne manifeste de tentation érémitique : un écart existe donc avec le modèle classique du saint moine qui approche de la perfection grâce à la solitude, généralement synonyme de sacralisation d'espaces sauvages. Ainsi, Aldemar ne s'insère pas dans « la tradition bénédictine de conquête et de christianisation d'espaces

12. Saint Dominique de Sora meurt en 1031. Né vers 960, il peut être considéré comme un exact contemporain d'Aldemar. Voir «*S. Dominici Sorani abbatis vita et miracula a coevis conscripta et nunc primum edita*», *Analecta Bollandiana*, 1, 1882, p. 279-322. Bibliographie dans P. TOUBERT : *Les Structures du Latium médiéval*, BEFAR, n° 221, Rome, 1973, p. 45, n. 1. Sur l'action de saint Dominique dans le Latium méridional, *ibid*, p. 895-898.

13. D. M. INGUANEZ, éd. : *I Necrologi Cassinesi*, *Fonti per la Storia d'Italia*, n° 83, Rome, 1941.

naturels[14] ». Nous verrons qu'il n'est que l'administrateur d'espaces conquis par d'autres et déjà peuplés. Il n'exerce pratiquement aucune influence sur les laïcs, qui ne le recherchent, et encore, fort peu, que dans l'espoir d'obtenir son intercession pour une guérison dont ils désespèrent. La plupart de ses miracles, peu nombreux, sont posthumes. Son activité se déroule au profit des seuls moines, ses confrères.

Enfance et formation

Aldemar n'est pas noble. Le texte dit qu'il est né à Capoue dans une famille modeste. Cette notation indique simplement qu'elle n'appartenait pas à l'aristocratie urbaine. Dominique de Sora, se trouve dans une situation similaire. Dans l'un et l'autre cas, nous connaissons les noms des parents mais ne pouvons avoir aucune idée de leur situation sociale dans leur lieu d'origine. Ce n'est donc pas le *genus*, la marque particulière d'un sang prédestiné qui est en cause, et auquel on devrait rapporter la vocation de sainteté, mais le seul mérite et l'éclat personnel des deux hommes. Leur vie n'illustre pas de lignages connus, et leurs qualités personnelles ne proviennent pas de la vertu propre à une race[15]. Dans le cas d'Aldemar, cette indication sur la médiocrité de l'origine familiale nous renvoie à une société encore fluante, où les hiérachies sociales ne sont pas figées et n'ont, en tous cas, pas encore acquis de rigidité. Si la lignée, d'autre part, a en Italie centro-méridionale la même importance que partout ailleurs en Europe, en revanche la conception de la noblesse y est beaucoup plus indistincte[16]. L'origine sociale du saint peut donc n'être pas déterminante, du moins au XIe siècle.

Le comportement d'Aldemar enfant ne s'éloigne pas des normes habituelles de l'hagiographie : c'est un très bon élève. Comme la plupart des autres saints du haut Moyen Âge, il montre dès son jeune âge une sagesse de vieillard, et rejette les jeux de l'enfance. Les modalités du *topos* hagiographique sont ici intéressantes. Aldemar étudie les lettres, et la maîtrise qu'il acquiert dès l'enfance est la première marque du caractère exceptionnel du personnage. Ce trait aussi est partagé avec Dominique de Sora. Tous deux entrent très jeunes, d'autre part, dans un monastère, abandonnant de façon précoce une formation intellectuelle qui ne peut être que vanité si elle ne sert pas d'abord à s'approcher

14. S. BOESCH GAJANO : « Santità di vita, Sacralità dei luoghi, aspetti della tradizione agiografica di Domenico di Sora », *Scritti in onore di Filippo Caraffa*, Biblioteca di Latium, 2, Istituto di Storia e di Arte del Lazio Meridionale. Centro di Anagni, 1986, p. 187-204.

15. M. de CERTEAU : « Hagiographie », *Encyclopaedia Universalis*.

16. En attendant la publication de la thèse de H. TAVIANI-CAROZZI : *La Principauté lombarde de Salerne (IXe-XIe siècles). Étude sur le pouvoir*, thèse dactylographiée, Paris IV, 1988. Voir *idem.*, « Pouvoir et solidarités dans la principauté de Salerne à la fin du Xe siècle », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles)*, Actes du colloque de Rome, octobre 1978, Rome, 1980, p. 587-606.

de la perfection. Saint Dominique semble même tenté de se consacrer uniquement à l'étude des lettres, mais cède, finalement, au « désir de Dieu ». A l'école, Aldemar dédaigne les récréations et les jeux avec ses camarades pour pouvoir continuer à étudier. Il se distingue donc du groupe de deux façons : par l'excellence et par la distance. Cette dernière lui permet de montrer sa totale adhésion au projet que l'institution forme pour lui : après tout, on envoie un enfant à l'école pour qu'il y travaille. Si Aldemar est en marge du groupe des élèves, c'est parce qu'il en a pris la tête, de la façon dont les adultes voulaient qu'il le fît : il est le *puer egregius*, celui qui se distingue du troupeau, sans toutefois jamais cesser de lui appartenir.

Encore enfant, et de son propre mouvement, il quitte Capoue pour entrer au monastère du Mont-Cassin. Celui-ci est, durant la seconde moitié du Xe siècle, en pleine reconstruction. Aligerne y a fait revenir en 950 la communauté monastique, chassée de l'abbaye en 883 par un raid sarrasin. Elle connaît alors une période de vigoureuse croissance, confortée par une politique de remise en ordre et de réorganisation systématique de son patrimoine foncier. Aldemar va devenir l'un des agents de cette restauration. Durant toute sa vie, il va désormais être confronté aux plus épineux problèmes posés par la réforme entreprise sous Aligerne : les relations avec les églises privées et la gestion de dépendances périphériques de son monastère.

Au Mont-Cassin, Aldemar reçut les ordres mineurs, à la suite de quoi il fut, à la demande de la princesse Aloara, envoyé à Capoue pour y prendre la tête de Saint-Laurent, monastère privé fondé par la princesse, relevant donc du patrimoine de la famille princière de Capoue. La situation d'Aldemar y était tout à fait inconfortable. Moine, donc placé sous l'autorité de son abbé, il était aussi capouan d'origine, ce qui constitue probablement la raison pour laquelle Aloara l'a fait appeler, et recteur d'un monastère appartenant à la famille régnante. Le conflit était d'autant moins évitable qu'il mettait en jeu le statut même de Saint-Laurent. Le processus de nomination d'Aldemar avait été caractéristique du droit de l'église privée, tel que pouvaient l'interpréter les clercs : la princesse avait choisi un nom, un dignitaire ecclésiastique avait procédé à l'installation du nouveau recteur. Dans cet esprit, Aloara aurait donc seulement un droit de patronat. La communauté monastique de Saint-Laurent n'avait pas à être consultée, pas plus que l'évêque. Le fait qu'Aloara ait recouru à l'abbaye du Mont-Cassin pour la nomination d'un recteur signifie seulement que, dans le jeu politique particulièrement complexe de Capoue, elle cherche, auprès d'Aligerne, une alliance. S'agissant d'une église princière, il est normal, en milieu lombard, que l'*ordinatio* revienne au souverain et à lui seul. A Salerne, les princes choisissent le *rector*[17] de Saint-Maxime. dans leur domesticité,

17. H. TAVIANI-CAROZZI : « Église privée, église du règne » (l'exemple de Saint-Maxime de Salerne, IXe -XIe siècle), dans *Sociabilité, pouvoirs et société*, Actes du colloque de Rouen de novembre 1983, Rouen, 1987, p. 235-247.

et celui-ci prend le titre d'abbé. Dans ce cas, l'église est si étroitement liée à la famille régnante qu'elle hérite des biens du prince, à égalité de droits avec ses fils : elle fait littéralement partie de la famille. Cette situation extrême est particulière à Salerne, mais elle donne la mesure de l'importance accordée par les familles régnantes à leur sanctuaire familial. Or, quelle autorité Aligerne conservait-il sur Aldemar? Et, s'il en conservait une, cela devait-il pour autant signifier qu'il avait acquis un droit sur Saint-Laurent? La question se posa lorsqu'Aligerne voulut rappeler Aldemar au Mont-Cassin. S'il pouvait déplacer le recteur, éventuellement en lui substituant un autre moine, il était à craindre, pour la princesse, que le monastère passât sous le contrôle du Mont-Cassin et qu'elle perdît tout droit effectif sur lui. Aloara vit le danger et s'opposa fermement au rappel d'Aldemar. Il s'ensuivit une très vive tension entre l'abbé et la princesse. Une solution médiane fut trouvée, qui n'humiliait aucun des deux adversaires : l'éloignement d'Aldemar de Capoue et du Mont-Cassin. Il fut donc envoyé à Boiano, petite ville campanienne, en marge de Capoue et de Bénévent.

Durant son séjour capouan, Aldemar s'est fait connaître et admirer par ses jeûnes fréquents et sa générosité : on ne pouvait, par exemple, l'empêcher de donner ses habits neufs aux pauvres. Lui-même ne portait que des vêtements vieillis et usagés. Ces pratiques sont celles d'un bon moine, certes pas celles d'un extrêmiste de l'ascèse. Elles demeurent dans le cadre médiocre, mais accessible à tous, de la pratique cassinésienne. Les duretés de la vie érémitique sont réservées à une élite, et demeurent un idéal que tous ne peuvent atteindre. Aldemar, apparemment, comme la plupart des moines cassinésiens, s'accommode parfaitement d'une voie moyenne de modération dans la vertu. Celles d'Aldemar ne sont pas de nature à attirer en nombre des disciples fascinés. Il n'empêche, cependant : on parle de miracles effectués à Capoue, sans que leur nombre ou leur nature soit spécifiée et permette de préciser quelque peu ce on-dit. Mais, dès à présent, le schéma de la *Vita* s'éloigne du modèle classique, de fuite dans le désert et de récupération par l'institution cénobitique dont Aldemar ne s'éloigne que fort peu[18].

Dominique de Sora passe trois années dans une solitude absolue, avant de revenir, contraint par les disciples qui l'ont retrouvé, à une vie cénobitique. Ce schéma est celui de la vie de saint Benoît.

A Boiano, cependant, il ne semble pas avoir été intégré à une communauté monastique. Il jouit, dès son arrivée, du don qui lui est fait d'une fraction d'église privée. Aldemar n'étant pas encore prêtre, ce don signifie seulement l'acquisition d'un revenu et la possibilité d'avoir à sa disposition un lieu de prière. S'il continue à vivre comme un moine, il semble aussi avoir été intégré au clergé urbain. Deux miracles éclairent quelque peu ce point, et la raison profonde de sa présence dans la ville. Durant l'un des offices canoniaux, une tentative de meurtre fut dirigée

18. Voir P. TOUBERT : *Les Structures...*, *op. cit.*, p. 898.

contre lui par les anciens co-propriétaires de l'église où Aldemar s'était installé. Le bras de l'assassin fut arrêté par Dieu, sans d'ailleurs qu'Aldemar ait prié pour sa propre sécurité. Cet attentat est intéressant à plus d'un titre. Il montre la sensibilité extrême de la question de l'église privée, et la violence qu'elle pouvait susciter chez les laïques, qui reflète ou répète le refus d'Aloara de laisser partir Aldemar. L'église est un élément du patrimoine trop important pour que l'on s'en désintéresse ou que l'on accepte de le perdre. Elle assure à la fois des revenus et du prestige, elle garantit la cohésion du groupe familial. C'est, dans ces conditions, la donation d'une portion d'église, l'esquisse de la restitution à des ecclésiastiques des bâtiments et des revenus qui lui sont attachés qui fait figure d'anomalie. Jusqu'au XIIe siècle, au moins, aussi bien les évêchés que les monastères continuent, en Italie centrale, à considérer les églises autant comme des domaines, que comme des instruments d'encadrement du peuple chrétien et se livrent, en conséquence, à toutes sortes d'opérations foncières autour d'elles[19]. C'est vraisemblablement pour tenter de profiter de la donation, et tenter aussi d'accroître le patrimoine cassinésien à Boiano, qu'Aldemar y a été envoyé. Il y a une autre raison : la nécessité de lui voir parachever sa formation par l'accession à la prêtrise.

Les conditions de son ordination sont tout à fait remarquables. Un chanoine, atteint de fièvre, et connaissant la réputation de sainteté d'Aldemar, lui demande de bénir de l'eau, afin que, la buvant, il puisse obtenir la guérison. Aldemar lui répond que, n'étant pas prêtre, il n'a pas le droit de bénir de l'eau. Il finit, cependant, par céder aux supplications du chanoine. Une fois la guérison de ce dernier obtenue, il accepte d'être ordonné prêtre. L'excuse donnée par Aldemar est à demi fausse : tout chrétien peut bénir de l'eau. Seul, cependant, un prêtre peut, en récitant des paroles calquées sur le canon de la messe, produire l'eau lustrale, qui a des vertus curatives. Dans ce cas, l'eau est un paradigme de la fonction sacerdotale, dont elle permet de figurer les principaux aspects: toute utilisation de l'eau rappelle le baptême, et les paroles prononcées lors de l'acte de bénir, la consécration du pain et du vin. Le saint risque ainsi de paraître usurper un office qui n'est pas le sien. D'autre part, on s'est, au fond, adressé à lui comme si on le considérait comme l'auteur de la guérison, et non pas seulement comme un simple intercesseur, un médiateur. De là vient sa réticence à accomplir un rite qui n'est pas dépourvu d'ambiguïtés. Pour ne pas courir de risques, Aldemar est en quelque sorte contraint d'accéder à une dignité et à un office qui ne lui sont nullement nécessaires en tant que moine, mais qui le mettent à l'abri du soupçon d'hétérodoxie. Ceux-ci risquent toujours de peser sur les moines, dès l'instant où ils ne vivent pas dans leur

19. P. TOUBERT : « Monachisme et encadrement religieux des campagnes en Italie aux Xe-XIIe siècles », dans *Le Istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XIe-XIIe, diocesi, pievi e parrochie.* Atti della sesta settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974, Milano, 1977.

communauté, ce qui est le cas d'Aldemar à Boiano. Passé un certain stade de notoriété, certaines précautions sont utiles, sinon indispensables. Mais il nous faut noter que cette accession à la prêtrise, qui couronne et achève la formation du moine, s'effectue en dehors du monastère et dans un milieu urbain. Dominique de Sora, lui, fuit les villes et même les bourgs d'importance. Elle répond, de plus, non pas aux besoins de la pastorale des laïques, mais aux besoins de celle des clercs. Le clergé est aussi présent dans la vie de saint Dominique, mais c'est pour mieux en souligner les insuffisances ou les tares, et notamment la *mulieritas*: un des thèmes favoris abordés par le saint dans ses prêches est la nécessité de la chasteté des clercs. Un chanoine, au contraire, a été le bénéficiaire du premier miracle d'Aldemar. Le clergé de Boiano a, d'autre part, poussé Aldemar à l'ordination (*Compellebatur autem ab illorum precibus clericorum, ut sanctum dignaretur suscipere gradum*). Les laïques, quant à eux, réduits à un rôle purement passif, se contentent de l'honorer et de l'admirer (*ab omnibus honorabatur civibus*). Ils sont relégués à l'arrière-plan, comme s'ils n'entraient aucunement en ligne de compte pour Aldemar. En fait, celui-ci appartient, et de façon définitive, au monde des moines, qui l'a happé et absorbé. Seules des circonstances exceptionnelles le mettent en contact avec l'univers des non-moines, auquel il demeure profondément étranger, au contraire de Dominique de Sora, dont les contacts avec les populations latiales ou abruzzaises sont fréquents et répétés. Cela n'empêche pas le saint de sembler devoir s'intégrer, à Boiano, au clergé diocésain. En réalité, c'est sans doute seulement dans le but de le faire ordonner prêtre qu'Aligerne a envoyé Aldemar à Boiano. Les privilèges d'exemption du Mont-Cassin, prévoyaient, de façon tout à fait classique, que l'abbé désignait lui-même l'évêque qui ordonnerait les moines élevés au sacerdoce. Aligerne s'est ainsi contenté d'en choisir un à l'extérieur de Capoue. En même temps, le clergé diocésain désirait la prêtrise d'Aldemar, pour bénéficier lui aussi de la *virtus* du saint. Il est difficile, à ce point de la vie d'Aldemar, de trouver un personnage mieux adapté aux structures ecclésiastiques encore malléables de l'époque pré-grégorienne[20], avec toutes les difficultés que ses situations successives peuvent faire naître. Desservant d'églises privées, il est pris dans l'opposition d'intérêts, mais sans doute aussi de conceptions, qui commence à se faire jour entre les laïques et les clercs. L'église privée est au centre des préoccupations politiques des princes ou des seigneurs de moindre rang. Les conflits avec des desservants, qui ne sont pas simplement des domestiques, mais qui prétendent être parties prenantes dans la gestion de la dot (à Boiano) ou du gouvernement spirituel (à Capoue) sont donc inévitables. Quoique moine, Aldemar pourrait aussi, sans difficultés apparentes, se fondre dans le clergé diocésain, et plus particulièrement dans le clergé urbain, qui l'a adopté. L'intérêt de ce parcours réside dans la difficulté de situer défi-

20. S. BOESCH GAJANO : « Santità di vita », *loc. cit.*, p. 196.

nitivement le personnage dans une structure établie. Les choix ne sont pas définitifs. Aldemar peut passer du monde clos du monastère à un milieu urbain sans que, apparemment, ne se posent de gros problèmes : les frontières entre les différentes fonctions ou situations ne sont pas clairement établies. Le cours de la carrière d'Aldemar nous semble irrégulier, d'autre part, parce qu'il va d'abord là où son monastère estime que sa présence est le plus utile, afin d'exploiter les ressources de situations diverses, mais où se pose au premier chef la question de l'église privée et de ses relations avec les établissements monastiques réguliers.

Missions

La suite de son itinéraire va montrer encore plus cette parfaite intégration du personnage, en même temps que ses possibilités d'adaptation. Peu de temps après son ordination, en effet, Aldemar quitte Boiano pour se rendre dans une dépendance du Mont-Cassin, S. Liberatore alla Maiella[21] : de toute évidence, il est demeuré, même durant son séjour à Boiano, à la disposition de son abbé, qui, à ce moment, éprouve le besoin de recourir à ses services. Il n'y avait, de surcroît, aucune raison de maintenir Aldemar à Boiano après son ordination, dès lors que des tâches urgentes pouvaient le rendre plus utile ailleurs. Dans la narration l'auteur ne fait plus intervenir l'abbé. A suivre le texte, Aldemar aurait quitté Capoue et Boiano de son propre mouvement. Le choix de San Liberatore montre à l'envi que son abbé continue de diriger sa vie .

San Liberatore alla Maiella est en passe, dans la seconde moitié du Xe siècle, de devenir l'une des plus importantes dépendances du Mont-Cassin. Elle détient, au nom de l'abbaye-mère qui en demeure propriétaire, un patrimoine considérable, de l'ordre de 7 à 8 000 ha. Aligerne s'est efforcé de le remettre en ordre, afin de faire de cette prévôté un centre de perception et de redistribution vers le Mont-Cassin des redevances paysannes. San Liberatore devait rester sous la stricte dépendance du monastère campanien : alors qu'Aligerne a pratiqué une politique systématique de construction de *castra* et de remembrement des terres dans la *terra sancti Benedicti*, c'est-à-dire dans les quelque 80km carré entourant le monastère, du Mont-Cassin, il s'est contenté, dans les Abruzzes, de faire revivre, en l'assouplissant quelque peu, la structure domaniale[22]. Il n'a pas laissé à la dépendance la possibilité de s'ériger en seigneurie politiquement et économiquement autonome. A elle seule

21. San Liberatore alla Maiella, prov. Chieti, com. Serramonacesca, à 15 kilomètres au S.O. de Chieti.

22. L. FABIANI : *La Terra di San Benedetto*, Badia di Montecassino, 1968. P. TOUBERT : « Pour une histoire de l'environnement économique et social du Mont-Cassin (IXe-XIIe siècles) », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Novembre-Décembre 1976.

la situation géo-politique de cette prévôté explique ce fait. Le Mont-Cassin, situé dans la principauté de Bénévent, appartient au monde lombard de l'Italie méridionale. San Liberatore se trouve inséré dans le comté le plus méridional du *Regnum Italiae*, en situation de frontière, marginal aussi bien par rapport à Bénévent qu'au *Regnum*. L'importance stratégique de la dépendance est évidente : elle est le point d'appui obligé de toute politique territoriale dirigée vers le Nord. En particulier, elle sert de centre de gestion pour tous les domaines cassinésiens situés dans les Abruzzes, qui sont dispersés, mais considérables par leur superficie. Ainsi, vers 1020, le prévôt de San Liberatore est l'un des personnages éminents de la hiérarchie cassinésienne: en 1022, Henri II, désireux d'imposer un nouvel abbé au Mont-Cassin, trouve à San Liberatore, en la personne de Théobald[23], un candidat déjà formé aux techniques de gestion d'un grand patrimoine, et au fait des problèmes politiques posés par l'insertion d'un monastère dans un monde aux tensions complexes et contradictoires. Or, le bon fonctionnement de cette pièce importante de la politique territoriale du Mont-Cassin dépend de la façon dont les abbés savent remédier à son isolement et à son éloignement afin d'éviter sa marginalisation ou son accession à une indépendance de fait. Le risque en est réel : San Liberatore se trouve à plus de 100 km au Nord-Est du Mont-Cassin, dans une zone de montagnes, à l'écart de la sphère d'influence normale du monastère. D'autre part, la partie des Abruzzes formée par les deux comtés de Chieti et de Penne, connaît, dans les dernières décennies du Xe siècle, une période de turbulences, en partie provoquée par une crise, passagère mais grave, du pouvoir comtal. Sa déficience, même provisoire et de courte durée, a permis à quelques seigneuries territoriales de se constituer et de prendre leur essor. Parmi celles-ci, les deux plus importantes sont celles de Tresidio de Bucchianico et celle du monastère impérial de San Clemente a Casauria. La vallée du Pescara se militarise rapidement, et l'existence d'un espace armé, dont les maîtres ont d'indéniables velléités d'expansion, menace à très court terme le patrimoine abruzzais du Mont-Cassin, laissé volontairement en-dehors de tout mouvement d'*incastellamento*. Comme d'autre part la carence relative du pouvoir comtal tend à libérer les énergies de familles aristocratiques jusque là bien tenues en main, la situation est on ne peut plus instable et périlleuse au moment où Aldemar arrive à San Liberatore.

San Liberatore est déjà riche à la fin du Xe siècle, suffisamment, en tous cas, pour que, dans la première décennie du XIe siècle, son prévôt puisse faire reconstruire en pierre l'église et les bâtiments conventuels, jusque là édifiés en bois[24]. L'entreprise menée par Aligerne avait déjà porté ses fruits. La prévôté était donc une proie tentante pour les laï-

23. E. CARUSI : « Intorno al commemoratorio dell'abate Teobaldo », dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano*, 47, 1932, p. 173-190.

24. Comme, à la même époque, Saint-Vincent au Volturne ou le prieuré voisin de San Liberatore, San Salvatore a Maiella. Voir R. HODGES : « Excavations and Survey at San

ques, surtout si son prestige n'était pas suffisant pour la mettre quelque peu à l'abri : on aurait moins de scrupules à s'en prendre à un lieu peu vénérable du fait de l'incurie des moines.

Or, San Liberatore est à l'évidence demeuré culturellement en marge, et c'est pour abolir une distance dangereusement croissante, pour réintégrer San Liberatore à l'intérieur de la famille cassinésienne, qu'Aldemar y est envoyé. La mesure de l'abandon dans lequel avaient été laissés les moines de San Liberatore, et peut-être de la détresse spirituelle dans laquelle ils se trouvaient, nous est donnée par la nature de l'action entreprise par Aldemar. A son arrivée, en effet, la communauté de San Liberatore ignorait la musique et était dépourvue de livres liturgiques : « *Quosdam repperit monachos artis musice funditus inscios librorumque quibus Dei fieret obsequium egenos* ».

Aldemar enseigna la musique aux moines et composa, à leur intention, un antiphonaire ce qui suppose, au demeurant, un séjour assez long, au minimum plusieurs mois, peut-être quelques années. Le plus remarquable, ici, n'est pas l'ignorance de la musique, mais l'absence de livres liturgiques dans un établissement qui n'est pas pauvre. Pour ce qui est de la musique, il est évident que l'on chantait à San Liberatore comme ailleurs. Reste à savoir comment les chants étaient exécutés. Il est naturellement impossible de dire, en l'absence d'autres informations, jusqu'à quel point l'office avait pu être contaminé par des motifs populaires, dont l'existence est rendue vraisemblable par le fait que les moines de San Liberatore ne savaient pas noter la musique. Leur ignorance devait d'ailleurs surtout résider dans leur incapacité à se servir des neumes. Il est au rebours tout à fait possible que les moines aient chanté selon des modes en usage plus au Nord : la question de l'appartenance des Abruzzes à une aire culturelle méridionale ou septentrionale se pose, à la fin du X[e] siècle. L'action des moines cassinésiens tend à l'intégration de la région dans le Midi. Aldemar, en apprenant la musique aux moines de San Liberatore, et en pourvoyant l'abbaye d'un livre liturgique, lui impose de s'unir aux usages cassinésiens, obviant ainsi au risque de marginalisation que la situation particulière de la dépendance faisait naître. Il est particulièrement frappant de voir, à cette occasion, dans quel dénuement spirituel pouvait se trouver une communauté monastique à cette époque dans une zone de confins. L'action d'Aldemar n'est même pas, dans ce cas, celle d'un réformateur, mais bien plutôt celle d'un restaurateur, qui doit établir ou rétablir des conditions morales et culturelles de l'*opus Dei*. Dans ce cas, le redressement matériel, la remise en ordre du temporel, a précédé le redressement moral, qui est l'oeuvre d'Aldemar, mais n'intervient qu'en fin de parcours : les premiers documents montrant la reconstruction économique de San Liberatore datent des années 960. Aldemar ne peut guère être présent dans les Abruzzes

Vincenzo al Volturno (Molise) : a fourth interim report », dans *Archeologia medievale*, 11, 1984, p. 321-334.

avant la fin des années 980. Entre temps la communauté est demeurée livrée à elle-même et vraisemblablement vouée davantage aux tâches économiques qu'aux exercices spirituels. La partie matérielle de la réforme, la remise en ordre du temporel et le renouvellement des techniques de gestion est la condition *sine qua non* de la restauration morale qu'elle précède nécessairement. Mais pour rendre compte d'une telle situation, il faut introduire un autre facteur, à savoir la pénurie d'hommes de valeur. Les bons administrateurs ne sont pas légion, et ne s'identifient que rarement aux grands spirituels. Même au Mont-Cassin, du moins au début de l'abbatiat d'Aligerne, il est vraisemblable que le nombre de moines capables d'affronter avec succès des situations économiques et politiques difficiles, sans pour autant négliger les aspects liturgiques de la vie monastique, devait être extrêmement limité. Aldemar apparaît, en ce sens, comme un pur produit de la politique d'Aligerne, en ceci qu'il est capable, lui, de mener de front les deux entreprises de direction matérielle et spirituelle de la communauté.

Une fois terminée cette mission précise, Aldemar quitte San Liberatore. Il se dirige alors vers une des zones les plus disputées de la région, et les moins bien contrôlées par le monastère, le Val Caramanico, qui sépare le massif de la Maiella de celui du Morrone.

Depuis le IXe siècle au moins, San Liberatore y possède une importante *curtis* menacée, à la fin des années 980 ou au début des années 990 par l'*incastellamento* rapide de la partie moyenne de la vallée[25]. Aldemar y construit, dans la zone la plus élevée du Val Caramanico, un monastère, Sant'Eufemia alla Maiella. Dans ce cas, la fondation ne vient pas consolider un établissement pionnier, qui aurait été jusque là limité à un *oratorium* édifié sur les marges d'un terroir en voie de défrichement. La région est déjà peuplée et exploitée à la fin du Xe siècle. Aldemar entend simplement marquer la propriété de San Liberatore et du Mont-Cassin, à un moment où des usurpations sont à craindre. Il effectue de la sorte un va-et-vient du spirituel au temporel, mais demeure étroitement lié à une politique qui intéresse d'abord le patrimoine du monastère dont il dépend. Au contraire de saint Dominique de Sora, qui appartient, lui, à la grande tradition bénédictine des saints conquérants, Aldemar ne déambule que dans des régions déjà peuplées, et où le monastère possède des biens. La géographie que dessine son itinéraire dans les Abruzzes est d'abord une géographie des menaces pesant sur le patrimoine de l'abbaye. Saint Dominique sacralise les lieux où il demeure[26]. Aldemar, quant à lui, se contente de récupérer des biens ou de réaffirmer les droits du Mont-Cassin, afin de rendre possible l'établissement ou l'accroissement de communautés monastiques.

25. E. CARUSI : « Il commemoratorio dell'abate Bertario », dans *Casinensia*, I, 1929, p. 97-114. H. BLOCH : *Montecassino in the Middle Ages*, Rome 1986, p. 901-940. H. Bloch pense, pour sa part, qu'au début du XIe siècle, San Liberatore est encore très pauvre, opinion que la documentation d'origine économique ne vient pas conforter.

26. S. BOESCH GAJANO : « Santità di vita... », *loc. cit.*, p. 196-197.

La suite des déplacements d'Aldemar ne fait que confirmer cette interprétation. De Sant'Eufemia, en effet, il se rend dans divers lieux non précisés du Picenium et du comté de Chieti. Par Picenium, il faut entendre ici les deux comtés de Penne et d'*Aprutium*, où sont disséminés les domaines du Mont-Cassin gérés par San Liberatore. Il y fondait, auprès ou même à l'intérieur des *castra*, des monastères, continuant et développant dans un plus vaste territoire l'œuvre entreprise à San Liberatore. Celui-ci, d'ailleurs, devait fournir le personnel nécessaire à l'encadrement des fondations, du moins à leurs débuts. Cette errance calculée ne dure pas, toutefois. En coin entre les possessions de San Liberatore et la seigneurie de San Clemente a Casauria, se trouvaient les terres de Tresidio de Bucchianico. La position de charnière de cette seigneurie naissante en faisait un endroit idéal pour une base permanente. Tresidio, en effet, fit appel à Aldemar, et l'aida à transformer en monastère une église déjà existante. Sur sa prière, Aldemar accepta de prendre la tête du monastère. Ce séjour ne peut prendre place qu'après 989. Le plaid que présida Tresidio en mai de cette année fut, en effet, tenu *in loco qui dicitur Bucclaneco*, et non *in castro*, ce qui contraint évidemment à placer la fondation après la tenue du plaid. Or, lors de l'arrivée d'Aldemar, le *castrum* existait : cet événement doit donc prendre place au tout début des années 990.

Le statut du monastère alors fondé est incertain. Fut-il d'emblée rattaché au Mont-Cassin ou à San Liberatore, ou au contraire doit-on le considérer comme un monastère privé aristocratique? Dans cette seconde hypothèse, Aldemar jouerait à Bucchianico auprès de Tresidio le même rôle qu'à Capoue auprès d'Aloara. Il serait le recteur du sanctuaire fondé pour assurer la cohésion d'un groupe familial. Cette hypothèse est la plus vraisemblable. Tresidio a prié Aldemar d'accepter la charge de l'abbatiat : ce peut être une façon de dire qu'il l'a nommé, « ordiné ». Il l'a d'autre part aidé à édifier son monastère, ce qui signifie que, au minimum, il lui a donné des terres ou participé financièrement à l'édification de bâtiments. L'église à partir de laquelle se développe le monastère étant située dans le *castrum* ou dans son immédiat voisinage, il ne serait nullement anormal que le fondateur de Bucchianico en ait été aussi propriétaire. Il est, en revanche, impossible de savoir si Aldemar en a acquis la propriété, même partiellement, comme cela avait été le cas à Boiano, ou si on lui en a simplement concédé la jouissance. L'hypothèse d'un monastère privé cadre assez bien avec les faits : Tresidio est en train de fonder une seigneurie castrale, qui concurrence le pouvoir comtal, mais se modèle sur lui. Le plaid de 989, par exemple, a été tenu dans des formes qui reproduisent exactement celles utilisées par les comtes : rassemblé dans un lieu ouvert, il réunit apparemment les hommes libres autour du président, qui porte le titre de comte. Lui-même est assisté de professionnels du droit, dans la plus pure tradition carolingienne[27]. C'est pourtant une justice appropriée, et le président,

27. L. FELLER : « Pouvoir et société... », *loc. cit.*

Tresidio, doit être condidéré comme usurpant une fonction qui n'est pas la sienne. Que, de surcroît, il ait désiré disposer d'un monastère privé n'aurait rien que de très normal. Vers la même époque, le comte Trasmund II fonde, à San Giovanni in Venere, un sanctuaire destiné à accueillir les dépouilles des membres de sa famille : l'attitude de Tresidio à l'égard d'Aldemar s'expliquerait par le désir de reproduire, même sous une forme dégradée, les formes du pouvoir comtal, afin de donner à l'usurpation un aspect de légitimité. Au fond, on ne devait guère pouvoir se rendre compte, extérieurement, du changement de nature du pouvoir. La seigneurie de Tresidio n'eut, du moins sous cette forme, qu'une existence très brève. Dès les années 1005-1010, en effet, Trasmund II était en mesure de procéder à sa liquidation au moins partielle, ce qui se traduisit, pour Tresidio, par l'abandon plus ou moins forcé du titre comtal, et par des échanges qui lui furent imposés afin de briser la continuité territoriale de sa seigneurie. Aldemar se serait ainsi lié au succès de Tresidio. L'échec de celui-ci dans sa tentative de s'imposer face au pouvoir comtal condamnait en quelque sorte le saint à n'avoir pas, après sa mort, de rayonnement en dehors de ses fondations, son nom étant resté attaché à une entreprise avortée. Il nous faut enfin penser que les relations entre Aldemar et le Mont-Cassin ont fini par se relâcher, sans qu'il soit aisé de déterminer pourquoi. Peut-être la position du personnage à l'intérieur de la seigneurie de Tresidio explique-t-elle ce fait : l'échec de ce dernier aurait alors cessé de rendre intéressantes les relations existant entre le monastère et le seigneur laïque. L'arrivée à San Liberatore de Théobald, en 1005, pourrait avoir signé ce changement de politique : le Mont-Cassin aurait alors renoncé à se servir des églises privées dans sa politique patrimoniale, désormais assurée par ses dépendances directes, plus libres de leurs mouvements parce que non liées à la destinée politique de trop petits seigneurs. Quoi qu'il en soit, d'une part on cessa très vite de penser à Aldemar, qui ne fit l'objet d'aucun récit ni d'aucun culte particulier, et, d'autre part, la documentation nous permet de voir que, dès les premières années du XI[e] siècle, dès l'arrivée à San Liberatore de Théobald, la dépendance joue pleinement le rôle qui est le sien, sans avoir besoin de recourir au truchement de personnages forcément mal contrôlés, et donc quelque peu dangereux.

Il ne semble pas, enfin, que le monastère fondé à Bucchianico ait eu un rôle direct à jouer dans l'encadrement religieux du *castrum*. Les moines, et qu'ils soient aussi prêtres ne change rien à l'affaire, n'ont pas vocation, à exercer la *cura animarum*[28]. Lorsqu'ils se rendent propriétaires d'une église castrale, il est extrêmement rare qu'ils exercent eux-mêmes un ministère paroissial[29]. Ce soin est généralement confié à un

28. U. BERLIERE : « L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le Haut Moyen Âge », dans *Revue Bénédictine*, 39, 1927, p. 227-250, *ibid.*, p. 340-364.

29. P. TOUBERT : « Monachisme et encadrement religieux », *op. cit.* et *loc. cit.*, *p. 425-431.*

prêtre, ou mieux, à un groupe de prêtres, choisi par l'abbé en-dehors de la communauté monastique. Dans le cas particulier qui nous intéresse, un autre élément entre en ligne de compte, à savoir l'existence, dans cette partie du Chiétin, de *pievi*, que les bulles des XIe et XIIe siècles énumèrent[30]. Il s'en trouve une près de Bucchianico, San Silvestro. Il est vraisemblable que l'encadrement religieux n'a, du point de vue territorial, pas été substantiellement modifié par le processus d'*incastellamento*, d'ailleurs demeuré partiel dans cette région des Abruzzes. Cette stabilité de la *plebs* est à mettre en relations avec la solidité du pouvoir comtal, sorti vainqueur, à la fin du Xe siècle, de sa courte lutte avec les seigneuries de type banal. Il est raisonnable de penser que le seigneur laïc n'a pas eu le temps matériel de faire aboutir la politique ecclésiastique mise en œuvre dans le laps de temps très court, moins de quinze ans séparant la fondation du *castrum* de sa reprise en mains par le comte. Seuls les fondements de cette politique ont pu être jetés. La construction du monastère d'Aldemar n'a pu que contribuer, quelle qu'ait été sa fonction et son statut, à l'affaiblissement de la *plebs*. Une sorte de concurrence devait fatalement opposer les deux structures, dans le cas où la dévotion puis les donations auraient avantagé le monastère, proche physiquement des habitants, géré par des hommes menant une vie commune, donc supposés de meilleure moralité et plus chastes, de l'église plébane, située en dehors de l'habitat, et sans doute à quelque distance de lui. Cette concurrence n'a pas débouché sur la ruine du cadre pléban, que le rétablissement du pouvoir comtal a peut-être permis de renforcer au début du XIe siècle. Jamais, en tous cas, nous ne voyons saint Aldemar administrer lui-même les sacrements, ou prêcher, ce qui est conforme à la théorie et à la pratique la plus générale du monachisme. Les prises de parole effectuées par saint Dominique de Sora dans les *castra* qu'il visite sont, à cet égard, à l'extrême limite du tolérable pour le clergé ordinaire.

Aldemar se fixe donc à Bucchianico. Le *castrum* lui sert de base pour pouvoir continuer son entreprise de reprise en main du réseau des monastères ruraux existant dans la région. Et, de fait, il se rend dans des abbayes voisines, dont deux seulement sont citées (mais ne peuvent être localisées), pour y visiter ses frères : « *Caritate eum ducente* [...] *que affines illum compellebat visere fratres* ».

Il est hors de doute qu'Aldemar est parvenu à imposer son autorité spirituelle sur quelques-uns au moins des établissements monastiques secondaires de la région de Chieti. La charité dont il fait montre ici est celle qui l'autorise à proposer une correction fraternelle à des moines jusque là trop peu ou trop mal encadrés. Il y avait là une urgence de la même nature que celle existant à San Liberatore, provoquée par les déficiences probables d'une culture monastique qui, à l'écart de tout

30. P. F. KEHR : *Italia Pontificia, IV, Umbria-Picenum-Marsia*, Berolini, 1909, p. 269, n° 2 et 5, *Archivio arcivescovile de Chieti*, n° 619, 1059 et 625, 1115.

centre intellectuel, ne pouvait guère se renouveler, et était sans aucun doute condamnée à l'appauvrissement ou au dessèchement, s'il n'y avait eu cette tentative de reprise en main menée par Aldemar. Celui-ci véhicule et enseigne des formes de pensée et de prière permettant au monachisme de se développer ou de continuer simplement à vivre.

Par ailleurs, Aldemar fournit un modèle de conduite aux hommes placés à la tête des établissements monastiques, qu'illustre un assez bel *exemplum*. Au cours de l'une de ses visites à un monastère frère, il tomba malade, ce qui le contraignit à retarder son retour. Durant son absence, des abeilles entrèrent dans sa cellule de Bucchianico par le trou de la serrure et formèrent un essaim, qui eut le temps de fabriquer des gâteaux de miel. A son retour Aldemar ne voulut pas les chasser du domicile qu'elles s'étaient choisi. S'il l'avait fait, il aurait provoqué une *seditio*, c'est-à-dire qu'il aurait péché gravement contre la charité : *Quantam eum ergo homines putas exibuisse caritatem, qui etiam brutis creaturis cavit inferre seditionem*. L'essaim d'abeilles offre ici l'image de la société parfaite, régie par des règles et une hiérarchie immuables. Il y a là une figure évidente du monde monastique dont Aldemar favorise et protège le développement, évitant qu'il ne soit traversé par d'insoutenables conflits. Son autorité sur les moines est celle d'un modérateur autant que d'un guide. L'*exemplum* a aussi une signification hors du monde monastique : *O laudabile exemplum, cunctis fidelibus imitandum*. L'époque de composition de la *Vita Aldemarii*, la seconde moitié du XIe siècle, fut, dans les Abruzzes, particulièrement agitée. La guerre civile, rendue possible par le brusque effacement du pouvoir comtal durant les années 1050, se superposa aux troubles nés d'une première tentative, partiellement couronnée de succès, de conquête du Chiétin par les Normands. Dans ces circonstances, rares furent les monastères épargnés : l'*exemplum* s'adresserait ici à tous ceux qui, brisant la paix, s'en prennent aux moines. Il est d'ailleurs difficile de lui trouver une signification qui ne s'appliquerait pas d'abord, sinon exclusivement, aux moines : Aldemar, encore une fois, n'a affaire au monde des laïcs qu'accidentellement ou indirectement.

Mort

Pris d'un malaise alors qu'il se trouvait dans un autre monastère, Aldemar voulut être transporté au *castrum* voisin de S. Martino sulla Marrucina[31]. Il mourut. Son corps, devenu, après sa mort, un objet précieux, *gemma* dit le texte, fut en quelque sorte livré aux laïques qui tentèrent de se l'approprier[32]. Les *coloni* du village de S.Martino tentèrent de l'enterrer dans leur propre terre. Leurs pelles heurtèrent, alors

31. S. Martino sulla Marrucina, prov. Chieti, com., à 15 kilomètres au S.-S.O de Chieti.

32. M. LAUWERS : « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du Haut Moyen Âge », dans *Le Moyen Âge*, 94-1, 1988, p. 21-50.

qu'ils s'efforçaient de creuser la tombe, une gigantesque pierre qui les empêcha de parvenir à leurs fins. Tandis qu'ils peinaient, les moines de Bucchianico, prévenus, arrivèrent. Il s'en suivit un début de rixe que seule l'intervention du seigneur de S.Martino put arrêter. Les paysans durent laisser les moines emporter le corps. Il s'agit là du démarquage de l'un des miracles de saint Benoît rapporté dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand[33]. La terre refuse, dans ce cas aussi, d'accueillir un moine qui avait quitté l'abbaye sans autorisation et qui était mort en chemin, tant que le saint ne l'eut pas réintégré *post mortem* dans la communauté. La figure est ici analogue. Mort en déplacement, Aldemar doit, lui aussi, avant d'être enterré, réintégrer sa communauté. Il est en tous cas hors de question que des laïques puissent jouir d'un quelconque droit sur lui. Dans la vie comme dans la mort, il appartient en effet, aux moines.

Cela ne signifie nullement que les laïques n'aient pas accès au saint, simplement le contrôle de l'institution sur son corps est permanent. Les miracles, au demeurant peu nombreux, d'Aldemar éclairent ce double fait.

Les miracles de saint Aldemar

Miraculé	Maladie	Lieu du miracle	Observations
chanoine	Fièvre	Église	Aspersion d'eau bénite
Femme	Paralysie	Église du Monastère	Prière avant la messe
Femme	Lèpre	Tombe du Saint	Avant les obsèques Solennelles
Moine	Fièvre	Tombe du Saint	
Fillette	Paralysie	Tombe du Saint	Délai de deux jours
Homme	Lèpre	Tombe du Saint	Maladie de naissance Rechute dès qu'il s'éloigne du monastère

33. A. DE VOGUE, éd. : *Grégoire le Grand, Dialogues*, Sources chrétiennes n° 251, Paris, 1978, p. 212-213.

Notons tout d'abord que les femmes sont sur-représentées par rapport à la moyenne des hagiographies : trois miraculées pour quatre guérisons concernant des laïques[34]. D'autre part, les maladies guéries sortent de l'ordinaire pour le Haut Moyen-Âge, avec une représentation de la lèpre, inexistante, par exemple, dans les vies de saints d'époque carolingienne. Dominique de Sora, dont l'activité thaumaturgique est beaucoup plus considérable, n'est jamais affronté à des cas de cette maladie. Les deux femmes sont des pauvresses. Dans deux cas, l'origine géographique des malades est précisée : l'un des lépreux provient du *castrum* de Ripa Teatina, près de Chieti. La fillette paralytique habite le *Picenium.* Il s'agit là d'un cas de guérison à distance, obtenue après que le père se fut déplacé. Les lieux de provenance des autres ne sont pas précisés. Il semble évident, toutefois, que ce sont, sauf le chanoine de Boiano, des gens originaires des environs de Bucchianico. Ils se rendent tous au monastère pour y être guéris, ou y délèguent quelqu'un. Dans un cas, la condition de la guérison est de demeurer en permanence auprès de la tombe du saint. Aldemar tire vers la vie monastique le lépreux. La santé du corps se recouvre là où s'acquiert celle de l'âme, ce qui permet d'illustrer la valeur de la vie monastique. Cet *exemplum* présente ici une métaphore de la relation existant entre le saint et les laïques : l'action d'Aldemar ne prend toute sa valeur que si elle permet de conduire les hommes sur les voies du salut. Et il n'y en n'a pas de plus sûre que de s'agréger à la cohorte des moines, que de s'insérer dans un *cenobium.* La relégation à l'arrière-plan de la *Vita* de la pastorale des laïques ne s'explique pas autrement : s'occuper d'eux n'a véritablement de sens que si on peut les amener à embrasser un état plus proche de la perfection. L'auteur anonyme de la *vita* ne semble pas considérer qu'il puisse y en avoir de meilleur que l'état monastique.

Notons que les lépreux ont librement accès au monastère et que personne n'entrave leur liberté de circulation dans la région. En particulier, ils ont accès aux habitats. Le cimetière du monastère ne leur est pas interdit. L'un d'eux, la veille des obsèques solennelles, parvient même jusqu'au corps du saint, alors que celui-ci est exposé dans l'église abbatiale et obtient ainsi sa guérison. De toute évidence aussi, les moines ont voulu maintenir aisé l'accès à un éventuel sanctuaire : Aldemar a été enterré hors de l'église abbatiale, donc dans un lieu où tous peuvent, sans difficultés, parvenir.

Telle qu'au bout du compte elle se dessine, la figure de saint Aldemar est passablement complexe. Son éducation se passe dans l'univers culturel de l'Italie lombarde. Il oscille entre la ville et le monastère jusqu'à la fin de sa période de formation. Durant toute son existence

34. M. ROUCHE : « Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en Francie », *Hagiographie, culture et société, IVe-XIIe siècles*, Acte du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979, Paris, 1981, p. 319-335. Voir aussi R. FOREVILLE : «Les *Miracula S. Thomae Cantuariensis*», *Actes du 97e congrès des Sociétés savantes : Assistance et assistés jusqu'à 1610*, Nantes, 1979, p. 443-468.

active, il passe du monastère bénédictin à l'église privée, sans que jamais ces passages ne puissent être considérés autrement que comme des choix d'opportunité, dictés par des considérations de politique interne au Mont-Cassin. Il quitte ensuite le monde dont il est issu, pour l'une des régions les moins développées de l'Italie centrale. On l'y retrouve à chaque fois aux points stratégiques qui, dans l'optique d'un *incastellamento* massif, devraient devenir les nouveaux centres d'un pouvoir éclaté et approprié. Or il se trouve que, fait à peu près unique, les comtes ont été en mesure d'arrêter le processus qui menaçait de démanteler leur pouvoir, et de se faire de nouveau obéir des seigneurs territoriaux. Aldemar s'est trompé dans le choix de ses protecteurs et alliés : Tresidio de Bucchianico ne pouvait plus lui être d'aucun secours après 1000-1005, le comte Trasmund II étant parvenu à se rétablir, et à restaurer, par là même, un pouvoir de nature publique.

La carrière d'Aldemar comporte d'autres singularités. La prêtrise est acquise un peu par hasard, pour se prémunir contre un éventuel soupçon d'hétérodoxie. Elle couronne, évidemment, la formation du moine, mais l'ordination a lieu en-dehors du milieu monastique, sous la pression du clergé urbain. Elle introduit à la partie pastorale de la vie du saint. Mais c'est de la pastorale des moines qu'il s'agit : Aldemar visite des monastères, qu'il réforme, en leur proposant des modèles liturgiques nouveaux, sans aucun doute d'origine cassinésienne. La conversion qu'il pourrait proposer aux laïques, reviendrait à en faire des moines. Il représente, alors, l'image même du bon abbé et continue, adulte, à être l'*egregius*, celui que l'on distingue dans le troupeau, mais qui n'en sort pas. L'absence de tout épisode érémitique dans sa vie le prive du succès foudroyant, et gênant, que leur ascèse vaut à un saint Dominique de Sora ou à un saint Romuald. Le modèle de sainteté qu'il présente est partiellement étranger, de plus, aux préoccupations majeures des clercs du XIe siècle. La seule entreprise de réforme qu'il propose est purement cénobitique : rien dans sa vie ne peut exalter une population portée à admirer les attitudes extrêmes en matière d'ascèse.

Ces faits, ses erreurs politiques, et le caractère peu spectaculaire de sa sainteté expliquent sans doute que le culte d'Aldemar n'ait pas pu avoir de succès au XIe siècle. Sa vie ne proposait rien qui répondît aux attentes des laïques et des clercs à l'âge grégorien. En particulier, alors même que le Mont-Cassin a joué dans la lutte contre la simonie un rôle très important[35], et que la population des *castra* semble avoir eu, au moins dans le Latium, des exigences très grandes pour ce qui est du célibat des prêtres, la *Vita Aldemarii* n'aborde jamais ces sujets : elle n'est pas utile, dans un moment aigü de la réforme de l'Église. Pourquoi, dès lors, avoir exhumé le personnage aux alentours de 1140? Nous

35. H. E. J. COWDREY : *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy and the Normans in the Eleventh and early Twelth centuries*, Oxford, 1983, trad. italienne : *L'Abate Desiderio e lo splendore di Montecassino*, Milan 1986 p. 111-142.

avons vu que le parcours d'Aldemar ne signifiait pas une christianisation de l'espace, une sanctification des lieux qu'il fréquentait, mais qu'il correspondait, au contraire, aux nécessités de la gestion patrimoniale du Mont-Cassin. Or, la principale préoccupation des autorités du monastère est, dans le second tiers du XII[e] siècle, d'assurer la stabilité du patrimoine, de récupérer ce qui a été perdu, afin de retrouver l'extension maximale théorique des biens possédés par saint Benoît. Dans cette optique, la vie de saint Aldemar est très utile, parce qu'elle permet d'étayer des revendications foncières. D'autre part, dans une phase devenue plus calme de l'histoire de l'Église, la figure de l'abbé bon administrateur peut de nouveau être valorisée. Le culte de saint Aldemar peut alors être compris dans son monastère d'origine.

Gilles BOUNOURE

L'ARCHEVÊQUE, L'HÉRÉTIQUE ET LA COMÈTE

(Dernière partie)

C'est en 1145 que les autorités religieuses et politiques découvrirent et entreprirent de réprimer l'hérésie d'Éon de l'Étoile. Ce fut aussi une des « *années terribles* » du XIIe siècle : calamités naturelles, famine générale et prolongée, nouvelles épouvantables venues de France, de Rome et d'Orient, et, pour frapper plus profondément les esprits, un « *signe du ciel* », la comète de Halley, à qui l'hérésiarque est sans doute redevable de son surnom. A côté des entreprises de ce « *fou exalté*[67] », se développèrent des mouvements collectifs de dévotion inouïs, témoignant également de l'ébranlement des consciences devant l'accumulation de tant de malheurs, réels ou supposés, subis ou redoutés... (*Médiévales*, n° 14, p. 113-128).

Tableau apocalyptique, dira-t-on. Si on le trouve forcé, la faute en revient aux chroniqueurs, pour la plupart contemporains des événements, et qui, à la différence des historiens blasés, ou lassés par les récits de famines, les jugeaient forcément uniques, bien que leurs annales offrissent des précédents à ces malheurs : on ne vit qu'une fois. « *Fausses imaginations* » ? Pour une part sans doute mais c'est l'esprit du temps. Cet esprit, notre archevêque, Hugues d'Amiens, refuse expressément de le reconnaître dans la préface de son traité consacré aux hérésies : « *Le Seigneur commande (et son serviteur obéit), les Pères enjoignent, les frères réclament, les fils demandent, tous autant que chacun imposent comme une exigence de charité, que nous nous élevions enfin un jour contre les nouveaux hérétiques*, contre leurs hérésies non point neuves mais antiques, *et que nous leur opposions l'authentique pureté de la foi catho- lique...*[68] ».

Rien de nouveau sous le soleil : voilà qui n'incite guère à l'observation historique, et encourage plutôt au ressassement des vérités éternelles, éventuellement ornées, à titre personnel, d'élégances douteuses. Le tiers de l'œuvre est ainsi consacré à un laborieux boustrophédon, qui énumère longuement les charges ecclésiastiques, du prêtre au portier, pour venir conclure à la gloire du Christ, tout à la fois, portier, lecteur, exorciste,

67. Appréciation de Gieseler citée par BORST, *loc. cit.*
68. *P. L.*, 192, c.1255-56.

acolyte, sous-diacre, diacre, prêtre, évêque et pape de la Sainte Église[69]. Quant aux deux autres livres, s'ils évoquent un peu plus les hérésies à combattre, ils se gardent bien de les décrire; les quelques objections laconiques servant de prétexte aux longues tirades de l'archevêque laissent entendre qu'il s'agit d'hérésies antisacerdotales[70], contestant l'Église, le baptême des enfants, l'utilité des autres sacrements, les prêtres indignes ou concubinaires; à son tour, Hugues dénonce, pêle-mêle, les clercs hypocrites, les prêtres fornicateurs, les hérétiques cohabitant avec des femmes qui ne leur sont rien, ni épouses ni parentes, ceux qui rejettent le mariage, et, par-dessus tout, le péché d'orgueil qu'il y a à tourner la raison, don de Dieu, contre l'Église, épouse du Christ[71]. Que tirer de ce fatras abrité derrière une façade de cathédrale? Concerne-t-il les nouvelles hérésies, ou les anciennes? Du reste, que pouvait savoir de précis Hugues d'Amiens à propos des hérétiques de Bretagne, qui s'étaient dérobés à toute discussion lors de son séjour à Nantes? Saint Bernard lui-même, en qui on me permettra sans doute de voir un esprit supérieur, et bien plus attentif aux nouveautés de son époque, ne nous apprend à peu près rien sur l'hérésie d'Henri, qu'il était allé combattre en personne, cette même année. Il faut revenir à Éon, et à ce qu'en disent les chroniqueurs.

L'hérésiarque, bien qu'il ne fut « *pas de basse origine* », était un « *semi-laïc* », il n'avait « *pas reçu les ordres sacrés* » : était-ce un ancien convers, ou plutôt un oblat défroqué, et, comme on l'a supposé, un cadet de famille confié à l'Église pour éviter le morcellement d'un domaine[72]? On peut au moins retenir qu'il avait été, plus que d'autres, familier de l'Église et de ses cérémonies : c'est à elles qu'il emprunte la révélation de sa mission, et l'organisation de son armée. Les chroniqueurs ne cachent pas le mépris qu'il leur inspire : « *illettré* », « *idiot* », « *fou* », « *privé de sens* », « *rustre d'esprit* », « *indigne du nom d'hérétique* »[73] ! « *Bien qu'il peinât à reconnaître les formes mêmes des lettres* », comme on disait à Gembloux, une source aussi digne de foi indique qu'il fut présenté devant Eugène III, au concile de Reims de 1148, « accompagné de ses petits écrits », dont il ne reste évidemment rien, sauf une contradiction dans les

69. *P. L.*, 192, c.1255-56 : c'est le deuxième des *De Ecclesia et ejus ministris libri tres*.

70. Voir livre I, § IV-V (1259-60), XIII et XIV (1269-72); livre III, § II-III (1284-88); IX et dernier (1297-8).

71. I, IX, c.1263-4, s'achevant sur la citation paulinienne : « *Scientia enim inflat, charitas vero aedificat* », *(I, Cor., 8, 1)*. Manifestement, Hugues de Rouen englobe dans la même réprobation les hérésies populaires et les « dérives » théologiques contemporaines, bérengariens, disciples d'Abélard, élèves de l'école de Chartres (dont Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, appelé à comparaître en même temps qu'Éon au Concile de Reims).

72. « *Non infimi generis* », G. de Newbury, *op. cit.*, *R.H.F.* XIII, 97. « *Pene laïcus* ». Otton de FRISINGEN, I, 54, *R.H.F.* XIII, 6587. « *Absque sacris ordinibus* », *Continuatio Gemblac.*, *P. L.*, 160, c.264. L'hypothèse sociologique est formulée par N. COHN, *op. cit.*, entre autres.

73. « *Perversæ mentis* », « *idiota* », etc., *Continuation Gemblac.*, *op. cit.* « *Illiteratus et idiota dementatus* », G. de Newbury, *op. cit.* « *Vir rusticanus et illiteratus, nec haeretici nominis dignus* », Otton de Frisingen, I, 55, *op. cit.*, etc.

témoignages[74]. A son ascendance très certainement noble, se rattachent plusieurs traits : « *La plupart du temps il recevait la visite de ses connaissances et de ses proches (car il n'était pas de basse origine), venus soit pour s'emparer de lui dans un acte d'audace familial, soit pour sonder, plus prudemment, quel traitement leur réservait l'aventure d'Éon*[75] ». Si sa parentèle resta sagement à l'écart, comme un exemple le suggère, peut-être doit-on lui attribuer aussi la mesure de faveur dont bénéficia l'hérésiarque au concile de Reims : alors que ses complices furent « *livrés d'abord au tribunal puis aux flammes* », Éon fut « *condamné par un décret du concile, de peur que ce fléau ne se remette à ramper, à être enfermé sous bonne garde*[76] »; le bras séculier étant exercé par l'abbé de Saint-Denis, co-Régent en l'absence du roi parti en croisade, il fut « *confié à Suger* [...] *et remis par celui-ci à une garde rigoureuse* », c'est-à-dire dans la première prison venue à Reims : « *Incarcéré dans la tour de l'archevêque, il finit aussi mal qu'il avait commencé* », ayant été réduit au pain et à l'eau[77]. Par un anachronisme touchant de naïveté, cette différence de traitement a été attribuée aux « *circonstances atténuantes de la folie* » accordées par les Pères du concile à Éon, qui n'aurait même fait que la simuler, pour sauver sa vie[78]! C'est oublier que l'époque ignore les maladies mentales, ou n'y voit que des cas de possession. C'est oublier surtout ce texte : « *L'hérétique conserva certes sa vie et tous ses membres, à la demande de l'évêque qui l'avait amené, mais fut cependant enfermé sous bonne garde, sur ordre du pape, et c'est en prison qu'il mourut peu de temps après*[79] ». Quel est cet évêque? On ne sait. « *Quelque évêque de Bretagne* », indique

74. Otton de Frisingen, *op. cit.* : « *Cum scriptulis suis praedictus Eum* ». A ma connaissance, ces mots et la contradiction qu'ils soulèvent, n'avaient pas été relevés par les historiens modernes.

75. G. de Newbury, *R.H.F.* XIII, 97.

76. *Ibid., R.H.F.* XIII, 98.

77. Otton de Frisingen, *op. cit.*, I, 55. Robert de Torigny, an. 1148 (*P. L.* 160, c.465).

78. H. MAISONNEUVE : *Études sur les origines de l'Inquisition*, éd. de 1960, p. 1080 : « *La circonstance atténuante de sa folie* ». (Parmi d'autres perles : *Otton de Freisingen affirme* sans preuve [*sic*] *qu'Éon de l'Étoile était le jouet du démon* », 107, etc.). L'ecclésiastique juge insoutenable, ou exagérément anticléricale, la critique de Th. de CAUZONS : *Histoire de l'Inquisition en France*, I, 1909, p. 239, n. 1, sur « *l'arbitraire des sentences. Tandis que le novateur sera seulement condamné à la prison* [...] *ses sectateurs seront punis par le bûcher* [...] ». Pierre le Chantre, *op. cit.*, ne cite l'*exemplum* du jugement d'Éon que pour illustrer sa critique des ordalies (« *Contra peregrina judicia ferri candentis et aquæ frigidæ vel bullientis* ») et exalter la modération de l'archevêque Samson qui « *interdit le jugement du fer rouge dans son diocèse* », mais toléra celui de l'eau sous réserve que les seigneurs ne l'accompagnent d'aucune mutilation ou effusion de sang (c.230 et 545). Sa mansuétude à l'égard d'Éon semble étonner Pierre le Chantre, qui ne la met pas au compte de la « *fatua kæresis* » : il y a d'autres raisons! A ma connaissance, le premier exemple de « grâce médicale » accordée à un hérésiarque pour folie date de 1388, et constitue un cas isolé : Thomas, condamné pour joachinisme par Pierre d'Orgemont, évêque de Paris, fut sauvé du bûcher sur intervention des médecins, et finit en prison (d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*..., 1724, t. I, 2, 151).

79. « *Vitam quidam et membra, episcopo qui eum adduxerat expostulante, retinuit* », etc., *Contin. Gemblac.*, an. 1148, *P. L.* 160, c.266.

la même source[80]. Pourquoi formula-t-il cette demande? Si l'hérésiarque avait négocié sa reddition, ou sa comparution devant le concile à ce prix, le retour à l'orthodoxie faisait nécessairement partie du marché, et l'obstination dans l'hérésie ne pouvait que tout annuler. Je ne vois qu'une explication : l'évêque avait pris cet engagement de clémence non avec Éon, mais avec sa famille, assez puissante pour l'obtenir, et trop soucieuse du « cant » pour laisser l'un des siens périr sur le bûcher comme hérétique.

Autre trait aristocratique, tant par le sens de l'anecdote que par ses détails : « *Quiconque* », explique Guillaume de Newbury, « *avait reçu des hérétiques quoi que ce soit, sous quelque forme que ce soit, n'était pas à l'abri du danger. On rapporte même qu'un noble, qui était apparenté à ce fléau pestifère, alla le voir et lui enjoignit avec simplicité d'abjurer cette détestable secte pour être rendu à sa propre famille, en se laissant communiquer la grâce chrétienne. L'hérétique, laissant habilement son interlocuteur dans l'incertitude, lui montra sous tous ses aspects l'abondance de ses richesses fantastiques, afin de le captiver par l'attrait des biens offerts à sa vue :* "Tu es notre parent, lui dit-il, prends dans notre bien les objets et la quantité que tu voudras!" *Mais l'homme avisé, dès que l'hérétique eut jeté au vent ses paroles corruptrices, tourna les talons pour s'en aller. Cependant son écuyer, pour son propre malheur, eut envie d'un oiseau de proie d'une étonnante beauté qui avait arrêté son regard. L'ayant demandé et obtenu, il rejoignit tout joyeux son maître qui s'en allait déjà. Ce dernier lui dit :* "Jette vite ce que tu portes, car ce n'est pas un oiseau selon son apparence, mais un démon qui a pris cette forme". *La vérité de cette parole se révéla ensuite; car l'insensé, refusant d'écouter l'avertissement de son maître, se plaignit d'abord que les serres de cet oiseau de proie lui étreignaient trop fort le poing, et fut bientôt enlevé dans les airs par l'oiseau, qui le tirait par la main, pour ne jamais reparaître*[81] ». Ce récit, peut-être ourdi chez les parents de l'hérétique pour démontrer, comme en un *exemplum*, leur incorruptible orthodoxie, a été invoqué plusieurs fois comme l'indice, sinon la preuve, que les hérétiques bretons pratiquaient un « *communisme pur* », c'est-à-dire qu'ils étaient des « *partageux* », comme on disait sous la Seconde République[82]. Ces richesses, ce parent noble qu'on reçoit avec faste, en insistant sur les liens de sang, ce splendide oiseau de proie, tout cela n'est-il pas au contraire

80. « *Presentatus papæ a quodam catholico Britanniæ episcopo* », *ibid.*, *loc. cit.* On a supposé qu'il s'agissait de Jean de Châtillon, évêque d'Aleth-Saint-Malo, parce que la *Chronique bretonne* (*loc. cit.*), mentionne les supplices endurés par les partisans d'Éon « *surtout dans le diocèse d'Aleth* ». Sur cet évêque déjà évoqué (note 18), *Gallia Chr. nova* XIV, surtout 219, 1001 sq., et ce qu'en dit LABORDERIE, *op. cit.*, III, 206 sq. Rien n'appuie ni ne ruine l'hypothèse, toute gratuite. Dans A. FLICHE, *op. cit.*, 96, deux erreurs : Jean de « la Gaille » n'a jamais existé; Jean de la Grille (*A Craticula*) non plus, si l'on observe que c'est le surnom posthume de Jean de Châtillon, dû au tombeau grillagé où les Malouins venaient adorer ses reliques miraculeuses. Aucun texte ne mentionne l'activité répressive que lui prêtent tant d'historiens.

81. G. de Newbury, *op. cit.*, *R.H.F.* XIII, 98.

directement issu de l'univers aristocratique? « *Bon sang ne saurait mentir* » : l'anecdote tout en dénonçant chez « l'idiot de la famille » un pacte avec le diable, célèbre cependant en lui la survivance des mœurs aristocratiques, et de cette vertu noble qu'est, par excellence, la Largesse[83].

Que l'hérésie bretonne rassemblât une majorité d'affamés, que leur rang social était incapable de préserver de la famine, c'est pourtant ce qu'atteste le même chroniqueur, en accordant une importance significative à leur nourriture : « *C'est grâce aux démons que cette multitude misérable était nourrie dans les solitudes, avec des aliments non point réels et solides, mais plutôt aériens. En effet, comme nous l'avons appris ensuite de la bouche de certains, qui furent de ses compagnons, et qui, après qu'il leur eut été enlevé, erraient dans le monde comme pour faire pénitence, ils trouvaient à leur disposition, chaque fois que le voulait l'hérésiarque, du pain, de la viande, des poissons, et les nourritures les plus fines. Mais que ces mêmes nourritures aient été non pas solides, mais aériennes, procurées invisiblement par les esprits aériens au service de l'hérétique, plutôt pour s'emparer des âmes que pour les nourrir, la preuve manifeste en est que, si fréquente que fût l'absorption de ces nourritures, que terminait un petit rot, elle était bientôt suivie d'une telle faim qu'on était forcé de redemander sur-le-champ de ces mêmes nourritures. Quiconque, venant les voir, se trouvait avoir goûté ne fût-ce qu'une bouchée de leurs aliments, l'esprit troublé d'avoir pris part au repas des démons, ne pouvait que s'attacher aussitôt à cette foule absolument repoussante*[84] ». Qu'on explique ces boulimies par un « abus de féculents » ou par l'ingestion d'aliments psychotropes, également destinés à tromper la faim[85], c'est évidemment la « reconnaissance du ventre » ou la certitude de manger qui décidaient les recrues à s'adjoindre aux troupes d'Éon. Et si elles « *s'obstinaient à croire en lui, ou plutôt en son hérésie* », selon la *Chronique bretonne*, si l'hérésiarque, d'après Guillaume de Newbury, « *grâce à de diaboliques illusions, était si puissant qu'il avait rassemblé autour de lui un très grand nombre de gens, qu'il avait séduits comme des mouches prises à des toiles*

82. « *Éon n'est rien moins que l'apôtre du* communisme pur *au Moyen Âge* [...]. *Il n'y avait alors aucun droit qui protégeât la société. Les barons bretons étaient devenus de véritables brigands...* » : interprétation (anti-)quarante-huitarde de Prosper LEVOT, *Biographie bretonne*, tome I, 1857, p. 676-677, où l'hérésie médiévale sert à défendre un bonapartisme vaguement social mais surtout épris d'ordre. Thèse reprise (avec les mêmes présupposés?) par LA BORDERIE, *op. cit.*, F. VERNET (voir n. 1), H. MAISONNEUVE (voir n. 78), et d'autres qui suivent également Levot pour la prétendue « *sorcellerie d'Éon* ».

83. Sur ce thème de l'idéologie féodale, les remarques de Léon GAUTIER : *La Chevalerie*, édition de 1884, p. 82-85, n'ont pas tellement vieilli.

84. G. de Newbury, *op. cit.*, *R.H.F.* XIII, 98.

85. Sur le rôle des féculents, M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 40-41. Sur l'épineuse question des psychotropes, on peut rappeler, sans entrer dans la controverse, cette constatation de P. CAMPORESI : « *La frontière entre la fonction "alimentaire" et la fonction "médicale" est incertaine, et les rôles interchangeables* », *La Chair impassible*, trad. fançaise, 1986, p. 178. Brillamment illustrée pour l'âge classique, elle vaut aussi, dans l'esprit même de son auteur pour les siècles précédents.

d'araignées, et qui le suivaient tous en bloc comme s'il était le Seigneur des Seigneurs[86] », c'est bien que les affamés vérifiaient concrètement ses prétentions divines, en se repaissant des nourritures qu'il multipliait à volonté, à l'instar du Messie qu'il prétendait réincarner. Opérait-il comme lui d'autres miracles, des guérisons ou des résurrections, pour répéter les récits évangéliques? Le fait que « *de certains de ses partisans* » il ait fait « *des anges, d'autres des apôtres, nommant les uns et les autres du nom même des anges et des apôtres* » le suggère, mais les chroniqueurs préfèrent n'en point parler, on a vu pourquoi[87]. Si l'on y ajoute l'anecdote de l'auteur diabolique, ravisseur de l'écuyer, la « *réputation de sorcellerie* » qu'ont crédulement prêtée à Éon des historiens modernes tient essentiellement en cela : il trouvait à nourrir des meurt-de-faim en période de famine. Les chroniqueurs suggèrent même à quel procédé il recourait, impie, certes, diabolique, si l'on veut, mais parfaitement « rationnel » : « *Le flot de ses partisans, que leur nombre rendait terrifiant, vaguait en divers lieux, s'acharnant surtout contre les églises et les monastères* [...]. *Et tantôt il se transportait avec une rapidité étonnante à travers diverses provinces, tantôt il s'attardait avec tous les siens en des lieux déserts et inaccessibles, pour surgir bientôt, à l'instigation du diable, attaquant à l'improviste les églises et les monastères*[88] ».

Des miséreux, et un luxe aristocratique, voire royal; des anges, des apôtres, des évêques, et des scènes de pillage, ou de massacre : y a-t-il contradiction? « *L'hérétique semblait environné d'une gloire immense, d'apprêts et d'un faste royaux*; *et ceux qui étaient avec lui, exempts de soucis, semblaient s'habiller luxueusement, manger magnifiquement, vivre dans le bonheur suprême*; *au point que la plupart de ceux qui étaient venus pour l'arrêter, après avoir vu sa gloire dénuée de réalité, toute magique, en étaient corrompus : car ces prodiges avaient bien lieu, mais de manière magique*[89] »! Qui ne voit dans ce paradis terrestre une formidable revanche des gens de peu? Réduits à rien par les calamités, Éon les amenait à constater que le temps était bien venu où les derniers seront les premiers. Ce qui, pour l'hérésiarque, pouvait être, au minimum, un juste retour à l'aisance aristocratique dont il avait été frustré, et, au plus, la pompe indispensable, dans l'imaginaire de l'époque, à tout être divin, avait forcément pour ses compagnons les plus pauvres le prestige supplémentaire des nouveautés spectaculaires : le butin qu'ils se partageaient ne les sauvait pas seulement de l'inanition, il les plongeait dans la représentation d'un drame sacré dont ils n'étaient plus les auditeurs, mais les acteurs, « pour de vrai[90] ». C'était une vie nouvelle, bien proche

86. G. de Newbury, *op. cit.*, *R.H.F.* XIII, 97.

87. Robert de Thorigny est particulièrement expéditif. Signalant seulement la condamnation d'Éon, il conclut : « *De ses incantations, illusions, gestes et dires, mieux vaut ne rien dire* » (*P. L.* 160, c.465).

88. G. de Newbury, *loc. cit.*

89. *Ibid.*, *R.H.F.* XIII, 97-98.

de la « résurrection de la chair », et sans trace aucune de pénitence ou d'ascétisme, comme on l'a prétendu[91]. Ne faisaient-ils pas partie des purs, de l'armée venue « *juger les vivants et les morts et le monde par le feu* » ? Ce « bonheur dans le crime », cette disparition des barrières normales en même temps que des misères de l'existence, ce n'est pas si rare dans l'histoire : telle révolte d'esclaves romains, tel épisode fameux de la *Guerre des Juifs*, tel drame de la guerre des anabaptistes suffiraient à le montrer. Pour s'en tenir au dernier exemple, en 1535 Jean Bockelson, « communiste » avéré, se proclama « *Roi de Sion* » dans Leyde bientôt assiégée, décréta la communauté des femmes, « *installa pompeusement sa cour et son harem et fit justifier le tout en le présentant comme un prologue au retour triomphal du Christ lui-même* ». A ces « extravagances », les explications ne manquent pas : situation désespérée, qui anéantit les scrupules, délires de la malnutrition, fièvre obsidionale, bref, ce que le sens commun nomme plus simplement l'affolement[92]. Leur point commun à travers l'histoire est la situation d'urgence, le désespoir qui en résulte, et qu'on se tromperait à croire univoque : en même temps qu'apparaît Thanatos, Éros se dévoile, invitant à tirer les derniers plaisirs d'une chair qui va disparaître.

90. Les travaux de M. SEPET, W. CREIZENACH (1894-1903), G. COHEN (1906), etc., ont mis en lumière les progrès des « drames sacrés » au XII[e] siècle, depuis les défilés dans les églises jusqu'aux représentations des parvis.

91. H. C. LEA, *loc. cit.* : Éon « *avait acquis une réputation de sainteté en vivant comme un ermite dans la solitude* ». S. RUNCIMAN : *Le Manichéisme médiéval*, trad. française, 1947, p. 110, qui établit « *une classe d'initiés tenus de mener une vie chaste et austère* ». A. BORST, *op. cit.*, p. 77 : « *Il vit en communauté dans des lieux solitaires pour y faire pénitence* ». J. SÉGUY : « Non-conformismes religieux d'Occident », *Histoire des religions*, tome II, 1972, p. 1271 : « *De vie austère, il s'attaque à l'Église, trop riche* », etc. A l'origine de ces romans, une mauvaise lecture de G. de Newbury, rapportant que les disciples, quand leur maître Éon leur fut enlevé, errèrent de part le monde comme pour faire pénitence : « *Sicut postmodum per quosdam audivimus qui in ejus fuerunt comitatu,* eoque sublato *tamquem agentes poenitentiam per orbem vagabantur* » (*R.H.F.* XIII, 98). Attitude caractéristique des vaincus.

92. La révolte servile est celle du « véritable » Eunus (voir n. 36). Sur les mouvements messianiques et les « royautés chaudes » avant et dans *La Guerre des Juifs* (Simon Bar Gioras, Menahem et Eléazar, rois dérisoires ou criminels aux yeux de Flavius Josèphe), cf. en intr. à la trad. de P. SAMIVEL, 1977, P. VIDAL-NAQUET : *Du bon usage de la trahison*, surtout p. 86-95, ainsi que « Flavius Josèphe et Massada », *Les Juifs, la mémoire et le présent*, 1981, p. 43 sq., texte sous-tendu par le problème implicite de l'appréciation morale de ces événements, au regard non seulement de leur narration historique mais aussi des faits contemporains. Sur J. Bockelson, ou de Leyde, N. COHN, *op. cit.*, p. 291 sq. et H. DESROCHES : *Dieux d'hommes*, 1969, p. 171. Et peut-on oublier Tanchelm, au début du XII[e] siècle ?

Également caractéristique de la société médiévale, le désir de débordement présidait aux fêtes semi-officielles (dans celles des fous) mais inspiraient probablement aussi les conversations quotidiennes (thèmes du monde renversé, du pays de Cocagne, etc.). Il faut en tout cas éviter les explications simplistes, comme celles de Cohn, *op. cit.*, incriminant le fanatisme apocalyptique comme prodrôme des totalitarismes modernes et appelant sur les hérésies médiévales le même jugement que sur le nazisme ; du reste, l'historien abandonne sa position intenable dès qu'il entre dans les détails.

Mais, objectera-t-on, la doctrine de ces hérétiques en cavale, contre qui « *une armée fut envoyée assez souvent par les Comtes,* [...] *mais en vain*[93] », peut-elle s'expliquer par les circonstances, ou « l'air du temps » ? « *Finalement* [...] *il fut arrêté sans difficulté par l'archevêque de Reims, et la populace bien sotte qui le suivait se dispersa. De surcroît, ceux de ses disciples qui étaient le plus étroitement attachés à lui, et qui avaient été ses complices manifestes, furent pris en même temps que lui. Comparaissant devant le Concile, au Souverain Pontife qui l'interrrogeait sur son identité, il répondit :* "Je suis celui qui va venir juger les vivants et les morts et le monde par le feu". *Il avait en outre à la main un bâton d'une forme inusitée, c'est-à-dire terminé en haut par une fourche à deux brins. Interrogé sur la signification qu'avait pour lui ce bâton, il dit :* "C'est un point de haut mystère. Car aussi longtemps qu'il regarde le ciel, comme vous le voyez en ce moment, avec ses deux têtes, Dieu possède deux parties du monde, en me laissant la troisième; en conséquence, si j'abaisse jusqu'à terre ces deux têtes du bâton et que je lève sa partie inférieure, qui est simple, en sorte qu'elle regarde le ciel, gardant pour moi deux parties du monde, je ne laisserai à Dieu que la troisième". *A cette réponse tout le synode éclata de rire, et se moqua de cet homme, si profondément abandonné à sa folie*[94] ». Le même chroniqueur dépeint aussi l'attitude de « *ses disciples, qu'il avait honorés de grands titres, l'un s'appelant* Sagesse, *un autre* Jugement, *et les autres à l'avenant; comme tous les procédés étaient impuissants à les faire revenir à la raison, mais qu'ils mettaient plutôt toute leur obstination à se glorifier de leurs faux titres, au point que celui qui se nommait* Jugement, *avec une hardiesse malheureuse, menaçait ses gardes d'une sentence vengeresse, livrés au tribunal d'abord, puis aux flammes, ils préférèrent brûler plutôt que se corriger pour sauver leur vie. J'ai appris d'un vénérable personnage, témoin de ces événements, qu'il avait su que celui qui s'appelait* Jugement, *tandis qu'on le conduisait au supplice, ne cessait de dire* "Terre, fends-toi !", *comme si, sur un ordre de sa bouche, la terre allait s'entr'ouvrir et avaler ses ennemis, à l'instar de Dathan et d'Abiron! Telle fut la force de cette erreur, une fois fixée dans les cœurs*[95] *!* ».

Les historiens sont toujours justifiés à faire assaut d'érudition pour rattacher la doctrine d'Éon soit à d'obscures hérésies bosniaques, soit

93. G. de Newbury, *loc. cit.*, « a principibus » : les Grands, soit Conan III et ses vassaux, soit les divers comtes bretons, alliés pour la circonstance. Aucune autre source ne mentionne ces opérations.

94. *Ibid., loc. cit.*

95. *Ibid., loc. cit.* Le « *vénérable* » informateur du narrateur devait être un cardinal, à qui cette épithète revient d'ordinaire au XIIe siècle. Dathan et Abiron, lévites révoltés contre Moïse avec leurs deux cent-cinquante complices, tous engloutis ensuite par la terre, serait-ce ainsi qu'apparut le consul aux hérétiques? Se souvenaient-ils du « *hiatus terræ* » de 1116 à Antioche, qui frappa beaucoup les imaginations (Hélinand de Froimont, *Chroniques, P. L.* 212, c.1018)? Ou bien le narrateur ne fait-il que rappeler le passage des *Nombres* (XVI), familier à beaucoup de contemporains, dont saint Bernard?

aux « Éon » du gnostique Valentin[96]. Toutes les hypothèses se valent, avant vérification. En admettant que des traditions hétérodoxes aient pu survivre « clandestinement » au XIIe siècle, en dépit des difficultés de transmission et de la vigilance des autorités, peut-on croire cependant qu'elles aient été assez puissantes pour envahir l'univers mental de ce siècle, dont les meilleurs esprits, ou les plus instruits, ignoraient tout de Valentin et de sa gnose ! Dans la culture populaire de cette époque, c'est peu dire qu'une de ses références essentielles est la *Bible*, dont des adaptations en langue vulgaire tendent déjà à se répandre[97]. « *Tableau apocalyptique* », avait-on dit pour l'année 1145 : ouvrons l'*Apocalypse* ! « *Ceux qui sont venus de la grande tribulation... sont devant le trône de Dieu, et ils le servent jour et nuit dans son temple ; et celui qui est assis sur le trône habitera avec eux ; ils n'auront plus faim et ils n'auront plus soif, et le soleil ne frappera plus sur eux, ni aucune chaleur ; car l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra... Quand l'Agneau eut ouvert le septième sceau, il se fit un silence dans le ciel d'environ une demi-heure ; et je vis les sept anges... Le premier ange sonna donc de la trompette et il y eut une grêle et du feu mêlés de sang, qui tombèrent sur la terre ; et la troisième partie des arbres fut brûlée, et tout ce qu'il y avait d'herbe verte ; et le second ange sonna de la trompette et on vit comme une grande montagne tout en feu, qui fut jetée dans la mer ; et la troisième partie de la mer fut changée en sang ; et la troisième partie des créatures qui étaient dans la mer, et qui avaient vie, mourut ; et la troisième partie des navires périt. Et le troisième ange sonna de la trompette, et il tomba du ciel une grande étoile, ardente comme un flambeau ; et elle tomba sur la troisième partie des fleuves et sur les sources d'eau... Ensuite le quatrième ange sonna de la trompette, et la troisième partie du soleil fut frappée, aussi bien que la troisième partie de la lune, et la troisième partie des étoiles ; de sorte que cette troisième partie étant obscurcie, le jour, aussi bien que la nuit, perdit le tiers de la lumière... Alors, le cinquième ange sonna de la trompette, et je vis une étoile qui était tombée du ciel sur la terre, et la clef du puits de l'abîme fut donnée à cet ange...*[98] », etc.

Tout y est, ou presque : la délivrance de la faim et de la soif par les élus, les messes célébrées par l'hérétique, sa hiérarchie d'anges, le Jugement portant sur le tiers de l'univers, alors concédé aux justiciers, la

96. Pour le peu qu'on sait de Valentin, voir par exemple A. SIOUVILLE : *Les Philosophoumena d'Hippolyte de Rome*, 1928, tome II, p. 44 sq. et J. DORESSE : « La Gnose », *Histoire des Rel.*, *op. cit.*, p. 376 sq. Même les sources des « hérésies savantes » du temps restent obscures, ainsi G. C. CAPELLE : *Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, 1932, p. 51-85. S'il fallait croire à l'origine philosophique de l'hérésie bretonne, pourquoi ne pas la chercher aussi en des lieux d'enseignement plus proches, comme l'« école de Chartres » ? Du reste, que l'hérésiarque se croie désigné par la liturgie latine (*Per eum...*) ou par la liturgie grecque, aux sous-entendus lointainement gnostiques (au latin *In sæcula* correspond le grec *eis toùs aiônas*, les « *Éon* »), le délire est-il différent ?

97. Voir *Le Moyen Âge et la Bible*, P. Riché et G. Lobrichon éd., 1984.

98. *Apocalypse* VII, 14-17 ; VIII, 1-2 et 7-13 ; IX, 1. Voir aussi IX, 15 et 18 ; XVI, 19, sur la « *tertia pars* » soumise au jugement.

comète de 1145 qui « tombe », comme disait l'archevêque, et même, si l'on veut, l'éclipse du dimanche 26 octobre 1147 ! En poursuivant cette lecture, on trouvera, outre les anges tombés du ciel, le « *Seigneur des Seigneurs* » venu patronner le massacre qui annonce « *un ciel nouveau et une terre nouvelle* », où « *Dieu habitera avec (les justes) : ils seront son peuple et Dieu sera lui-même leur Dieu et il sera avec eux ; et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux et la mort ne sera plus et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni travail*[99] » ! En attendant, que l'abîme s'ouvre pour recevoir la bête ! Si l'on ne trouve dans la Vision ni fourche de paysan, ni baguette de sourcier, ni béquille d'infirme, belles enseignes pour un soulèvement populaire, mais seulement un sceptre de fer, une aune ou des épées à double tranchant, il faut peut-être chercher l'origine de cet accessoire dans les représentations médiévales des récits bibliques. En revanche, quel érudit bien frotté de latin pourrait s'empêcher de traduire à contre-sens, à l'instar d'Éon, ce verset apocalyptique détaché de son contexte : « *Hic est Sapientia*[100] » ? « *Voici la sagesse* » ! Ce ne sont ni le goût populaire des sobriquets, ni la propension des clercs de l'époque pour les allégories à apparence humaine qui auraient pu combattre cette erreur. En 1145, l'apocalypse était partout, dans les « faits », dans les esprits, dans les discours, sur les pierres : au tympan d'Autun, terminé en 1132, sur celui de Moissac, en 1135, sur celui du Mans, achevé l'année même de la comète[101]. A quoi travaillaient donc les dévôts bâtisseurs de Chartres, dont on a vu les parentés avec les hérétiques destructeurs de Bretagne ? Aux tours de la cathédrale, bien sûr, mais aussi déjà au « portail royal », qu'orne, comme de juste, une Apocalypse...

Famine, comète, hérésie : termes renvoyant aujourd'hui à trois sciences bien distinctes, et ennemies des confusions. La rencontre de ces termes en l'an 1145 ne doit être attribuée qu'au hasard, sauf à tomber dans une conception théologique de l'histoire, à s'en remettre à la providence et à ses décrets obscurs, c'est-à-dire à reprendre les idées même d'Éon. Mais le hasard serait le dernier argument de l'historien ? On a peine à l'accepter, et le même esprit de géométrie qui s'applique aux phénomènes célestes fait chercher dans tout événement humain, conçu comme une résultante de forces multiples, quelle fut la force prédominante, l'apport décisif. « *Il faut avoir faim pour éprouver le besoin de transformer le monde. L'Allemagne n'eut pas assez faim. On ne crée une*

99. *Apocalypse* XXI, 3-4.

100. *Apocalypse* XIII, 18 : « *C'est ici qu'est la sagesse* », ou « *qu'il faut de la sagesse* ». On pourra trouver d'autres passages permettant par exemple de prendre « *judicium* » pour un homme ! Quant au bâton, c'est l'attribut traditionnel du prophète dans l'iconographie médiévale.

101. Sur ces monuments, Émile MÂLE : *L'Art religieux du XIIe siècle*, 1928, et plus récemment L. GRODECKI : *Le Moyen Âge retrouvé*, 1986, surtout p. 151 sq. Bien sûr, comme le rappelle Grodecki, la faveur de ce thème iconographique tient au résumé qu'il autorise de « *l'enseignement scripturaire de l'Église* » en un seul tableau, mais cette figuration omniprésente ne pouvait être sans effet sur les spectateurs, à qui elle était quand même destinée !

mystique nouvelle qu'aux dépens de sa propre graisse », écrivait Mac Orlan à propos de l'échec du mouvement spartakiste[102]. Soit. Cela suffit-il? Pour le XIIe siècle, on a pu parler de mouvements populaires de disette, ou, pour dire vite, d'« hérésies de famine »; l'hypothèse d'« hérésies cométaires » ne serait pas moins absurde : accepterait-on celle de « comètes de l'hérésie », ou de « famines de la comète »? Quoique révoltante, la faim ne contient pas en elle la révolte. Ou alors, de même que les astronomes annoncent le « retour de la comète » pour 2061 ou 2062, au gré des calculs, de même un agronome, un économiste ou un sociologue, assisté d'un astrophysicien et d'un spécialiste des religions, pourrait annoncer le retour des « *cavaliers de l'Apocalypse* ». Nouvelle d'importance! De l'apocalypse, on ne saurait dire ce que Fontenelle, en 1681, disait des comètes : « *elles vont leur train, et nous laissent aller le nôtre* »! On ne le sait que trop, ni les famines, ni les religions de salut qui portent parfois leurs fidèles aux extrêmes n'ont disparu de l'univers de l'humanité, comme pour imiter les comètes, pourrait-on croire. Famine, comète, hérésie, ou mouvements religieux « extrémistes » : leur conjonction est toujours possible, elle s'est même produite en certains lieux du monde l'an 1986; ce ne fut pas pourtant pas le Temps du Jugement. C'est que l'explication n'est pas suffisante. Les « *imaginations* » et leurs suites révolutionnaires, qu'on les regarde avec espoir, avec crainte, ou avec un intérêt ambigu, ne résultent pas seulement de ce genre de conjonctions, ou du hasard divinisé ou non. Comme a voulu le montrer cette étude, c'est la culture dominante du temps, celle des clercs comme celle des illettrés, qui rendit cette conjonction signifiante, et qui conféra au hasard le don de prophétie. Si l'on veut comprendre les mouvements messianiques, les « *imaginations* » qui y président, et éventuellement les « prévoir » à toutes fins qu'on voudra, c'est donc à un examen, voire à une critique de cette culture, de ses représentations, de ses sources, qu'il faut se livrer. Dans cet examen critique, qui revient davantage, ce me semble, à l'historien des idées qu'aux spécialistes évoqués plus haut, on aura pu relever ici au moins deux attitudes d'incompréhension, deux démarches erronées et paradoxalement liées dans un même refus : celle de Bayle, et du cartésianisme en général, pour qui la *tabula rasa* s'entend spécialement des vaines conceptions d'autrui, de leur détail et de leur histoire; celle de l'archevêque de Rouen, Hugues d'Amiens, et des élites de son temps, ne voyant rien de nouveau sous le soleil, récusant pareillement l'histoire et renvoyant la multitude à un plus complet désespoir. Ces deux travers se retrouvent également dans l'aventure « pré-révolutionnaire » d'Éon, dont on doit se demander si la défaite résulte de ce double refus de l'histoire, ou encore de sa « folie ».

102. Pierre MAC ORLAN : *Villes*, 1966, p. 206. Le texte est de 1927.

A regarder les physiques et métaphysiques de son époque, aussi bien que les nôtres, « l'orbite » d'Éon de l'Étoile[103] pouvait-elle être différente? Ceux pour qui les événements humains obéissent intégralement, dans leurs aspects spirituels aussi bien que matériels, soit à un déterminisme « cartésien », soit à un finalisme théologique, diront que l'hérétique était condamné d'avance, sans pouvoir expliquer sa révolte. C'est qu'ils cherchent une histoire terrestre à l'exemple de la mécanique céleste. Elles diffèrent essentiellement! Et si « *les années qui suivent les comètes* » ne sont pas « *toujours remarquables par des événements plus tragiques* », si le retour des unes n'amène pas mécaniquement celui des autres, cela tient certes aux « mentalités » ou aux traits culturels des sociétés, mais plus encore à l'imagination, à la faculté d'interpréter : non en tant que tare démoniaque, « *puissance trompeuse* », « *folle du logis* » vouée à l'expulsion et à l'exorcisme, fût-il rationaliste, mais en tant que propriété constitutive de l'humanité, qui fonde sa liberté, et qui, à l'encontre des astres, la fait souvent errer. A ce titre, le renouvellement constant qui fait échapper l'histoire à la répétition manifeste la présence de l'esprit d'invention, qui fait aussi la poésie; le sens de l'histoire pourrait n'être qu'une certaine marque du sens poétique, dont le délire d'interprétation est une autre expression. Dans ses « délires », Éon, bon acteur de théâtre, était-il aussi bon poète, visionnaire original? Était-il animé de cet esprit d'invention qui fit dire à Fourier : « *Si vos sciences dictées par la sagesse n'ont servi qu'à perpétuer l'indigence et les déchirements, donnez-nous plutôt des sciences dictées par la folie pourvu qu'elles calment les fureurs, qu'elles soulagent les misères des peuples* ». Pour s'en assurer, il faudrait pouvoir ouvrir les « *petits écrits* » de l'hérétique, que ses juges du Concile se sont bien gardés de nous transmettre, toujours « *de peur qu'ils n'impriment l'horreur, ou même n'inspirent l'erreur chez les auditeurs fragiles* » : formidable puissance de l'imagination!

103. Peut-on préciser davantage cette orbite? L'une de ses bornes chronologiques est la condamnation et la mort des hérétiques au printemps de 1148 (à l'exception des survivants dont G. de Newbury recueillit le témoignage), mais aucun document n'atteste le surgissement ou le développement de ce mouvement antérieurement à 1145 : quand faut-il le faire naître? Quant à ses limites géographiques, elles ne semblent pas avoir excédé la Bretagne où ses ravages n'ont pas laissé de trace : aucune mention de pillage ou d'incendie entre 1140 et 1148 dans la *Gall. Chr. Nova* XIV (Bretagne et alentour). Son extension à la Gascogne n'a été soutenue par de nombreux historiens que sur la foi de lectures hâtives : la *Chron.* d'Albéric des Trois-Fontaines interpole dans la *Chron. de Gembloux*, qu'elle copie, un passage relatif à l'hérétique Henri, et mêle ainsi Éonites et Henriciens, Bretagne et Toulousain ; aussi prête-t-il à Henri la fin d'Éon, devant le Concile de Reims. Otton de Frisingen, également allégué, situe les Éonites « *dans les confins de la Gaule, aux limites de la Bretagne et de la Gascogne* », pour désigner probablement la région nantaise, qu'Hugues d'Amiens situe lui aussi au « *confins de la Gaule* ». Ce n'est que par les historiens modernes qu'« *Éon fut vu en Gascogne* » (Borst, *loc. cit.*). On a aussi fait évoluer ses troupes en Champagne où elles auraient eu « *l'audace d'apparaître* » (Lea, *loc. cit.*), pur roman : toutes les sources le montrent, Éon et ses partisans ne traversèrent la Champagne que dûment escortés, pour être jugés à Reims. Ces hypothèses font également bon ménage des réalités linguistiques : ces « *illettrés* » bretons pouvaient-ils prêcher si facilement des Gascons et des Champenois, ou leur auraient-ils parlé latin? Ce sont les limites de la science positive.

Didier LETT

L'ENFANCE : ÆTAS INFIRMA, ÆTAS INFIMA

Tenter d'élaborer une histoire de la perception de l'enfance au Moyen Âge n'est pas une chose facile. La relative pauvreté des sources, le peu d'intérêt apparent porté aux tous premiers âges, la réticence à parler d'éléments mouvants sont autant d'obstacles à une telle entreprise. Pourtant, les hommes du Moyen Âge ont parlé de l'*infantia* et dans leur discours reviennent inlassablement des éléments qui permettent à l'historien de tenter de reconstituer une définition médiévale du concept d'enfance.

Je crois, avec B. Jolivet, que l'« enfance n'est pas tant une époque particulière numériquement délimitée qu'un état lié à une situation de dépendance et issu d'une incapacité première[1] ». Il serait donc vain de tenter d'appliquer au Moyen Âge nos grilles chronologiques mais aussi psychologiques ou juridiques pour définir ce qu'est un enfant. Ce dernier, à l'époque médiévale, est d'abord et avant tout perçu comme un inachèvement, justification de son état de dépendance. C'est un infirme qui ne possède pas encore les éléments indispensables qui feront de lui un être humain à part entière. Car l'*ætas infirma* sous-entend qu'il existe l'*ætas perfecta*.

Dans une société adultocentriste, l'enfant se mesure donc au regard de la normalité. Il est donné à voir en négatif – et partant très souvent négativement – par rapport à l'adulte. L'enfance se définit toujours par ce qu'elle n'est pas. L'enfance appartient à cette cohorte d'*anormaux*, de *marginaux*, c'est-à-dire à ceux qui, à des degrés divers et pour un temps plus ou moins long, ne sont pas adultes, « raisonnables », de sexe masculin, de race blanche, chrétien, etc., et qui peuplent la « région de la dissemblance[2] ». Il apparaît comme un être dérangeant, perturbateur, se situant dans le registre du désordre. Théologiens et pédagogues notent

1. B. JOLIVET : *L'Enfance au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1981, p. 40.

2. Je reprends ici une expression utilisée à propos des marginaux plus généralement, par G.-H. Allard dans la présentation des « Actes du colloque de l'Institut d'Études Médiévales » de l'Université de Montréal qui s'est tenu les 6 et 7 avril 1974, paru dans un ouvrage intitulé : *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, éd. de l'Aurore, 1975.

souvent qu'il a des penchants à des actes désordonnés, insistent sur sa *diversitas* : Philippe de Novare, par exemple écrit :

> Ils sont si ort et si anuieus en petitesse et si mal et si divers quant ils sont i po grandet, que a painnes en norriroit on nul[3].

Aux yeux de l'homme médiéval qui accepte mal les situations intermédiaires, mouvantes ou ambiguës, qui éprouve un certain malaise vis-à-vis des phénomènes de croissance en général, c'est cette *diversitas* qui déconsidère l'enfant; la déviance attire la méfiance et inspire la défiance.

L'étude qui va suivre se propose de mettre à jour trois inachèvements : la petite taille, le manque de raison, et le non accès à la parole, causes directes de la dévaluation de l'enfance. D'où un certain nombre de rapprochements, de glissements, d'analogies qui s'opèrent dans les mentalités médiévales avec le nain, le fou ou le muet.

L'analyse de ces trois infirmités permet de replacer l'enfant dans une problématique de la marginalité.

Un être de petite taille

La petite taille au Moyen Âge est très souvent évoquée comme un facteur négatif. On connaît la fameuse phrase de Bernard de Chartres, au début du XIIe siècle : « Nous sommes des nains, juchés sur des épaules de géants[4] », qui signifie que ses contemporains et lui-même, bien qu'inférieurs, profitent des apports et de la supériorité de leurs « aînés ».

Un siècle plus tard, Guiot de Provins explique que se meurt l'âge d'or d'antan et que le monde va vers la fin des temps. Il écrit :

> Mout mallement somes changie
> Li siècles fu ja biaus et grans
> Or est de garçons et d'enfans[5]

La petite taille et l'enfance sont données à voir comme des symboles de dépendance (« garçon » signifie valet), de déchéance et de décadence. Cette déconsidération de la petite taille explique en grande partie la peur des parents de voir leur enfant demeurer petit; peur qui apparaît de manière très explicite dans la croyance aux « enfants-changelins ». Dans

3. Philippe de NOVARE : *Les Quatres Âges de l'homme*, Paris, Didot, 1888, p. 2.
4. Cité par Jacques LE GOFF : *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1985 (rééd.), p. 17.
5. Guiot de Provins : *Œuvres*, éd. par John Orr, Genève, Paris, Slatkine, 1974, p. 18, v. 284-286.

les jours ou mois qui suivent la naissance, les parents craignent que leur enfant disparaisse et soit « changé » par un être démoniaque (croyance que l'on peut rapprocher de celle qui invite les parents, lorsqu'ils déshabillent l'enfant à ne pas le retourner sur le ventre, de peur, là aussi, d'en découvrir un autre).

Cette angoisse parentale est d'autant plus forte dans ce moment de marge dangereuse qui s'écoule de la naissance au baptême, que durant cette période, l'enfant, fruit du péché, n'a encore aucune assurance spirituelle contre les démons qui se voudraient changeurs. Le principal signe qui permet d'affirmer que l'enfant a été remplacé par un suppôt de Satan est l'absence de croissance. L'« enfant-changelin » est celui qui s'obstine à ne pas grandir. Jacques de Vitry le définit comme « un enfant qui épuise le lait de plusieurs nourrices, mais sans profit puisqu'il ne grandit pas...[6] ».

Jean-Claude Schmitt[7] cite deux tableaux particulièrement révélateurs. D'une part, un retable du XVe siècle provenant de la cathédrale de Tarragone sur lequel est représenté un « changelin » de vingt-quatre ans que le démon a mis à la place de saint Barthélémy, qui, précise-t-on dans la légende, a fait mourir d'épuisement quatre nourrices sans grandir. D'autre part, un tableau attribué au siennois Martino di Bartolomeo illustrant l'enfance de saint Étienne, qui montre le « changelin » tel un affamé perpétuel qui ne grandit pas.

Cette peur du retard de croissance se perçoit également à travers les conseils donnés pour l'éducation des enfants. Gilles de Rome, à la fin du XIIIe siècle, conseillant les rois et les princes quant à la bonne tenue de leur royaume, mais aussi de leur *mesnie*, écrit : « Et dit le philosophe que en l'aage de VII anz jusqu'à XIII anz les enfanz ne doivent pas emprendre à soustenir granz travaus, ne a fère les euvres de chevalerie, por cen que lor acroistre ne soit empechiez[8] ».

Dans beaucoup de régions françaises (Charentes, Haute-Vienne, Minervois) jusqu'à une date très récente, les enfants sautent, le 24 juin, par dessus les feux allumés pour la saint Jean afin de se préserver des maladies et de s'assurer une bonne croissance.

La perception de l'enfance au Moyen Âge souffre de cette déconsidération, voire de ce mépris de ce qui est petit et de ce qui ne grandit pas. La grandeur est très souvent associée à la beauté; les nains dans la littérature sont souvent caractérisés par leur laideur, leur méchanceté et leur cruauté. Leur état de nain attire le mépris. Dans l'œuvre de Chrétien de Troyes, la mention d'un nain est presque toujours associée à des ad-

6. J. F. CRANE : *The Exemple or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, 1967 (rééd.), n° CCCVIII bis, p. 129.

7. J.-C. SCHMITT : *Le Saint Lévrier Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1979, p. 116.

8. Gilles de Rome : *Le Livre des gouvernements des princes* [*De Regimine Principum*], éd. par S. P. Molenaer, New York, Columbia University Press, 1899, p. 219, l. 22-26. Cette traduction date de 1296.

jectifs péjoratifs. On insiste essentiellement sur la félonie de l'individu et sur sa conception *anormale* qui explique son infirmité interprétée comme un châtiment divin. Le nain d'Harpin est « un nains, fel come boz anflez[9] », celui de Maleageant est « cuiverz de pute orine[10] ». Dans *Erec et Enide*, Guenièvre, sa suivante et Erec rencontrent dans la forêt un chevalier, une jeune fille et, chevauchant devant eux sur un *grand roncin*, un nain tenant un fouet à nœud à la main, qui « de felenie fu plains[11] » et « molt fu fel et de pute ere[12] ». Guenièvre veut connaître l'identité de la jeune fille et du chevalier et envoie sa suivante puis Erec satisfaire sa curiosité. Le nain les empêche tour à tour de mener à bien leur mission en les fouettant au visage. Erec, furieux lui lance : « Fui ! [...] nains enuieus, trop es fel et contralieus[13] », et la suivante accepte mal cet échec causé par un être aussi petit et méprisable : « Que lo nain ot an grant despit por ce qu'ele le vit petit[14] ». Il y a ici un véritable rapport de cause à effet (« por ce qu' ») entre la petite taille et le mépris qu'elle engendre.

Les adjectifs employés par les pédagogues pour décrire l'enfant appartiennent au même registre : *enuieus, ort* (repoussant), sale, jaloux et bruyant. Certes, les enfants dans la littérature romanesque ne leur ressemblent pas car ils sont perçus comme de futurs héros possédant les vertus chevaleresques dès le berceau. L'état d'enfance est ici occulté par l'état de héros.

Cette méfiance vis-à-vis de la petite taille range le nain qui se refuse à grandir parmi les êtres qui côtoient les démons, et renvoie à l'angoisse du corps anormal et au mépris du corps en général. Le corps puéril, peut-être plus que tout autre corps humain, doit être caché. L'« enfermement » dans les langues s'y emploie.

Cette analogie nain / enfant et la déconsidération qui l'accompagne perdure et dépasse largement les limites de notre période. En 1819, dans le *Dictionnaire des sciences médicales*, on peut lire : « Les nains restent toujours analogues aux enfants dans tous leurs caractères [...] leur esprit est inconsistant, envieux, jaloux[15] ».

Dans une très belle étude sur l'imagination symbolique dans l'œuvre de Chrétien de Troyes, Gérard Chandes[16] note que le nain a une double

9. Chrétien de Troyes : *Le Chevalier au lion (Yvain)*, publié par Mario Roques, Paris, Champion, 1974, v. 4097.

10. Chrétien de Troyes : *Lancelot, le chevalier à la charrette*, pub. par M. Roques, Paris, Champion, 1958, v. 354.

11. Chrétien de Troyes : *Erec et Enide*, pub. par M. Roques, Paris, Champion, 1963, v. 164.

12. *Ibid.*, v. 170-171.

13. *Ibid.*, v. 213-214.

14. *Ibid.*, v. 177-178.

15. Docteur VIREY : *Dictionnaire des sciences médicales*, tome XXXV, article « Nain », p. 149-150.

16. G. CHANDES : *Le Serpent, la femme et l'épée. Recherches sur l'imaginaire symbolique d'un romancier médiéval : Chrétien de Troyes*, Amsterdam, Rodopi, 1986.

fonction. Il est prédateur, obstacle, empêchant le héros ou les acteurs de mener à bien leur action (épisode d'Harpin ou d'Yder); et il est conducteur, messager intermédiaire, permettant de relancer une action (le nain à la charrette et l'auxiliaire de Maleageant dans *Lancelot*).

Dans la littérature, l'enfant joue également souvent ces deux rôles. Tantrisel, neveu de Tristan, sert d'intermédiaire entre les deux amants (Tristan et Yseult); c'est lui qui permet leur rencontre interdite.

Dans les fabliaux, des *enfançons* espionnent leur mère qui s'ébat avec le prêtre pour l'aller dénoncer à leur père[17].

Ces sources littéraires sont-elles le reflet d'une réalité? E. Le Roy Ladurie affirme qu'à Montaillou « les petits sont fréquemment utilisés comme messagers, dénonciateurs ou fournisseurs d'informations[18] ».

L'enfant, comme le nain est aussi cet être qui dérange, qui fait obstacle aux projets adultes. Du fait même de son existence, de sa présence ici-bas, il est la preuve de la domination du corps sur l'esprit, fruit du péché originel, premier obstacle au salut. L'état de mariage, donc de procréateur, est très tôt signalé comme un statut inférieur à la chasteté. Pour beaucoup de canonistes, l'enfant est obstacle au salut également dans la mesure où les parents préfèrent réserver leur argent à l'héritage au lieu de faire des dons à l'église. Cette attitude se marie parfaitement bien avec la politique ecclésiastique de « captation des héritages » décrite par Jacques Goody[19].

L'enfant est souvent un obstacle à la vie que l'on a choisie : Héloïse ne parle d'Astrolabe qu'en des termes très négatifs. Elle ne voit en lui que « saletés », « cris », « bruits », perturbation de son travail intellectuel. De même, sainte Élisabeth devenue veuve, fait éloigner son enfant âgé d'un an et demi, afin de consacrer le reste de sa vie à Dieu (enfant obstacle à la sainteté).

Cette assimilation de l'enfant et du nain mériterait certainement une attention plus poussée, en relevant par exemple systématiquement le lexique qui farde l'un et l'autre afin de les comparer. De toute évidence, ces rapprochements s'opèrent par le fait que l'enfant comme le nain est de petite taille et que celle-ci entraîne la dévaluation.

Comme l'écrit Gilles de Rome, « l'âme ensuit sovent la complexion du cors, et quant li cors est mauvesement et faiblement complexioné, il ne puet pas parfetement conoistre ne entendre verite[20] ».

17. Voir par exemple : « Du prestre qui fut mis au lardier », dans G. RAYNAUD et A. MONTAIGLON : *Recueil général des fabliaux des XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1877-1890, t. II, p. 25; ou « De la dame qui fist battre son mari », *ibid.*, t. IV, p. 148; ou encore « De celui qui bota la pierre », *ibid.*, t. IV, p. 134. Il est intéressant de noter d'ailleurs que ces fabliaux, bien qu'étant aussi une dénonciation toujours très vive de l'infidélité et de la perfidie de la femme, conseillent dans la morale qui les clôt de se méfier des enfants (comme si la méfiance vis-à-vis de la femme allait de soi).

18. E. LE ROY LADURIE : *Montaillou, village occitan*, Paris, 1975, p. 318.

19. J. GOODY : *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Colin, 1985.

20. Gilles de Rome, *op. cit.*, p. 168, l. 38-40 et p. 169, l. 1-2.

En effet, le corps est miroir de l'âme et l'inachèvemennt physique de l'enfant révèle une autre infirmité.

...Mente capti...

L'Ancien Testament (proverbe XXII, 15) signale que « la folie est attachée au cœur de l'enfant, mais la verge du châtiment l'éloignera de lui ». Faisant écho aux Écritures, les pères de l'Église et les théologiens des siècles suivants appuient cette opinion. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, dans la *Somme théologique*, assimile souvent les fous aux enfants. A la question de savoir à quel âge l'enfant peut communier, il répond qu'il est plus sage d'attendre, et il précise qu'« à l'égard des enfants nouveaux-nés, la conduite à tenir est la même qu'à l'égard des fous qui n'ont jamais l'usage de la raison ».

Pour la quasi-totalité des pédagogues et des canonistes médiévaux, l'*infantia* s'achève à sept ans, qui apparaît véritablement comme l'*ætas rationabilis*, très souvent confondu dans le droit médiéval (assez systématiquement au moins jusqu'à la fin du XIII[e] siècle) avec les *anni discretionnis*, âge auquel l'enfant commence à pouvoir juger par lui-même ce qui est bien ou mal. Le « fou » (celui qui exprime des idées contraires à la raison ou fait des actes « déraisonnables », lui, n'atteint jamais l'âge de raison ou l'âge du discernement. Au début du XIV[e] siècle, le médecin montpelliérain Bernard de Gordon présente les enfants ainsi : « *Pueri enim omnino sunt dediti deliciis et cibis et potibus et somno et ludis et jocis... Igitur patet quod modica aut nulla utitur ratione cum nondum sit in annis discrétionis et imo Galenus et alii sapientes dicunt de viro adulto cum habet signa quasi occulta manie quod habet stoliditatem infantilem*[21] ».

Sur le plan juridique également, l'accent est mis sur l' irresponsabilité de l'enfant qui n'atteint pas l'*ætas perfecta* ou l'*ætas plena* avant sept ans, voire avant l'âge de la puberté, moment à partir duquel il peut faire une promesse de mariage, recevoir la tonsure, etc.[22]. Il ne peut, comme le fou, stipuler un acte. Dans ses travaux sur les lettres de rémissions, Claude Gauvard[23] a montré que l'enfance ou la jeunesse au XV[e] siècle jouaient toujours comme circonstances atténuantes dans les

21. « En effet, les enfants sont très portés sur les plaisirs, la nourriture, la boisson, le sommeil, les jeux et les plaisanteries... Il est donc clair que la raison ne leur est pas ou peu utile puisque ce n'est pas encore les années du discernement, et c'est pour cela que Gallien et d'autres savants disent d'un homme adulte, lorsqu'il présente les signes à peine cachés de la folie, qu'il a une stupidité enfantine ». Bernard de Gordon : *De Conservatione vitæ humanæ*, éd. par D. Joachimi Baudisii, 1570, p. 2-3.

22. Une excellente mise au point sur ce sujet, A. METZ : *La Femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London, Vatiorum reprint, 1985.

23. C. GAUVARD : « Les jeunes à la fin du Moyen Âge : une classe d'âge? », dans *Les Entrées dans la vie, initiations et apprentissage* (XII[e] Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public), Nancy, 1981, p. 225-244.

jugements rendus. Emmanuel Le Roy Ladurie indique qu'en 1308, lorsque Geoffroy d'Ablis, inquisiteur de Carcassonne, met en état d'arrestation tout Montaillou, cette disposition ne s'applique pas aux enfants (l'âge, hélas, n'est pas précisé).

Le fou et l'enfant sont donc des « hors-la-loi ». Ils apparaissent beaucoup plus comme des *res familiares* et, en ce sens, relèvent plus du pouvoir domestique que de la loi. Cette comparaison entre le fou et l'enfant tient en grande partie à leur état commun de dépendance. L'un comme l'autre sont des êtres *qui non per se*, qui ne sont pas autonomes (provisoirement ou définitivement) et qui sont pris en charge par la société et plus particulièrement enfermés dans la cellule familiale.

Dans la littérature, on rencontre souvent l'expression « agir comme en enfance » pour signifier que l'action a été faite sans réfléchir. Gauvain, par exemple, s'adressant à son oncle Arthur qui vient de confier sa femme Guenièvre au Sénéchal Ké, lui dit : « Sire... molt grant anfance avez feite, et molt m'an mervoil[24] ».

Dans le fabliau *Le Dit du petit Juitel*[25], dans lequel un petit enfant juif renie sa religion pour se tourner vers le christianisme, le père explique la déviance de son fils par sa jeunesse et dit : « Il sera hors d'enfance... il sera raisonnable ». Sa mère précise, un peu plus loin dans le récit : « Qu'il a passé VII anz, nous le suivrons de prez ».

Les proverbes médiévaux rendent compte également de cette assimilation.

De fol et d'enfant garder se doit len[26]
Honny soit manoie de fol e de l'enfant[27]

Dans ce domaine, on trouve le fou et l'enfant associés à un autre personnage symbolisant lui aussi la déraison : l'*yvre*.

Sur six proverbes relevés dans le recueil de J. Morawski, trois font référence à l'enfant et/ou au fou :

Homs ivres n'est pas à soi[28]
Li enfans et li yvres dient voir[29]
Yvres e forsene dient tot lor pense[30]

24. Chrétien de Troyes : *Le Chevalier à la charrette*, *op. cit.*, v. 226-227.

25. A. JUBINAL : *Nouveau Recueil de contes, dits et fabliaux et autres pièces inédites des XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Paris, Pannier, 1839, t. I, p. 231.

26. J. MORAWSKI : *Proverbes français antérieurs au XVe siècle*, Paris, Champion, 1925, proverbe n° 490.

27. *Ibid.*, n° 848.

28. *Ibid.*, n° 845.

29. *Ibid.*, n° 1078.

30. *Ibid.*, n° 962.

Êtres dont on doit se méfier certes, mais comme le signale les deux derniers proverbes, êtres qui disent ce qu'ils pensent, et souvent la vérité sort de leur bouche. Dans la 23e nouvelle des *Cent nouvelles Nouvelles*, on peut lire : « Folz, yvres et enfans ont de coustume de vray dire ».

Dans les fabliaux, l'enfant apparaît fréquemment pour révéler une erreur ou une déviance. C'est le cas, déjà cité, du petit juif qui indique le mauvais choix religieux de ses parents ou des jeunes enfants qui révèlent l'adultère de leur mère ou encore de l'enfant plus connu de *La Housse partie* qui donne une leçon à son père[31].

Les « fous de cour » (qu'en est-il pour le fou du village?) ont aussi cette fonction de révélateur, voire de prophète.

Cette qualité attribuée aux enfants et aux fous provient souvent de l'au-delà. Leur état de marge extrême par rapport à l'ordre les place à la limite d'un autre ordre, divin, surnaturel, merveilleux. Ceci est vrai pour l'ensemble du Moyen Âge. Saint Benoit écrit : « Bien souvent, le Seigneur révèle à un plus jeune ce qu'il a de mieux à faire ». Brantôme, à la fin du XVIe siècle précise : « Dieu aide aux fols et aux enfants [...], ils disent tout ce qu'ils savent ou le devinent par quelque instinct divin ». Les pleurs du nouveau-né sont souvent interprétés comme la révélation des maux à venir. Saint Augustin écrit : « Ces premiers pleurs sont donc comme une prédiction et une prophétie des misères qui l'attendent [...], il ne parle pas encore et le voilà qui prophétie[32] ».

Ces liens privilégiés de l'enfant avec Dieu se perçoivent particulièrement bien dans les miracles, signes de la présence du divin ici-bas, et souvent la renommée d'un lieu de pélerinage tient à l'importance des guérisons réalisées sur les enfants.

Ce sont ces rapports très étroits entre l'au-delà et l'enfant – qu'on a présenté jusque là comme un être globalement négatif et dont l'état de désordre attirait plus la déconsidération que la sympathie – qui explique pourquoi ce dernier peut aussi prendre une valeur très positive, même dans les premiers siècles médiévaux réputés – souvent à tort – comme particulièrement sévères vis-à-vis de l'enfance. Saint Jérome, s'interrogeant sur l'enfant symbole d'humilité dans le Nouveau Testament (Matt. 18, 3-4), présente l'enfant comme un être exemplaire que Dieu a envoyé sur terre. Il le félicite de n'éprouver aucun plaisir à regarder une femme, de ne pas dissimuler sa pensée, de ne pas mentir, de

31. Dans ce fabliau, le père (marchand de son état) considérant que son propre père qu'il héberge devient économiquement inutile décide de le mettre à la porte. Le grand-père demande qu'on lui donne au moins une couverture afin de se protéger du froid. Le père y consent et demande à son fils agé de dix ans d'aller chercher la *housse*. Ce dernier revient avec une couverture qu'il découpe en deux. Il donne à son grand-père la première moitié et garde la seconde en disant à son père : « De quoi seriiez-vous paié? / Je vous en estui la moitié.../ Se j'en puis venir au desus, je vous partirai autressi / comme vous avez lui parti... ». Par ce geste et ces paroles, l'enfant révèle l'ingratitude des fils pour leur père : « Aus paroles que l'enfes dist / Li pères grant example prist », RAYNAUD et MONTAIGLON, *op. cit.*, t. I, p. 95.

32. Saint Augustin, *Sermons sur le Nouveau Testament*, n° CLXVII, chap. I.

ne pas persévérer dans la colère et de ne pas se souvenir des offenses[33]. Saint Augustin lui-même, qu'on ne peut accuser de garder de bons souvenirs de son enfance, commentant le même passage de l'Écriture, dit : « C'est donc seulement la petite taille (*statura pueritiæ*) que tu as louée chez eux [les enfants] comme un symbole de l'humilité[34] ». Ici, la petite taille, qui est à prendre au sens physique et moral, peut donc aussi jouer comme un facteur laudatif.

Cependant, elle demeure pendant toute la période médiévale source de mépris. Écoutons, par exemple, la révolte d'un Jean Gerson vers 1402-1403 : « Qui donc désormais, ô très doux Jésus, aura honte après vous de se faire petit pour les petits? Qui donc sera assez enflé d'orgueil, se croira assez grand ou assez savant pour devoir mépriser la petitesse des enfants, leur ignorance et leur faiblesse...[35] ? ».

Petite taille, déraison. Il est une troisième infirmité enfantine sur laquelle j'aimerais insister :

...*qui fera non potest*

L'enfant également, par définition, est celui qui ne parle pas. « Le premier âge, c'est enfance qui plante les dents et commence cest âge quant l'enfant est né, et dure jusqu'à sept ans, et en cest âge ce qui est né est appelé enfant, qui vaut autant à dire comme non parlant, pour ce qu'en cest âge il ne peut pas bien parler ni parfaitement bien former ses paroles, car il n'a pas ses dens bien ordonnées, ni affermées, si comme dit Ysidore et Constantin[36] ».

Isidore de Séville dit, en effet : « *Dictus autem infans quia adhuc fari nescit, id est loqui non potest*[37] ». Après cet âge, il possède pleinement la parole : « *Plene absoluitur integrita loquendi*[38] ».

La raison de ce « mutisme » est d'ordre psychologique : le manque de ratio de l'enfant; mais aussi physique : il faut attendre une dentition complète et définitive pour permettre l'acquisition du langage, autre signe qui rassure les parents et qui est une autre preuve que « l'état d'enfance » se résorbe.

Comme il y a une angoisse de la petite taille définitive, il y a une très grande peur face au retard de la dentition et dans les traités pédagogiques ou de détiétiques, les soins et les inquiétudes vis-à-vis de la poussée dentaire tiennent une très grande place. Aldebrandin de Sienne,

33. Saint Jérome : *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, t. 26, p. 128.
34. Saint Augustin : *Confessiones*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, t. 19, p. 30.
35. J. GERSON : « De parvulis », dans *Opéra Omnia*, pub. par Ellies du Pin, Anvers, 1706, tome III, coll. 287.
36. Barthélémy L'Anglais : *De proprietatibus rerum*, ms fr 135 f° 193 (B.N.).
37. Isodore de Séville : « On dit enfant [in-fans] parce qu'il ne sait pas encore parler [*fari*], c'est à dire qu'il ne peut pas encore parler [*loqui*] », dans *Etymologiarum sive Originum*, Libri XX, XI, II, 9.
38. Macrobe : *Commentariorum in Somnium Scipionis, libri duo, introduzione, testo, traduzione et note a cura di Luigi Scarpa*, Padoue, 1981, I, 6, 70.

par exemple, dans *Le Régime du corps*, conseille de frotter la bouche de l'enfant avec du sel gemme ou du miel s'il tarde à parler.

Cette angoisse révèle en fait un malaise bien plus profond, car le langage est l'instrument de la prière, expression ordonnée qui permet la communication avec Dieu. Il est aussi l'instrument vocal qui permet le chant. Ce n'est certes pas un hasard si les conciles (celui de Latran IV en 1215 par exemple) insistent sur la nécessité de connaître le *Crédo*, l'*Ave-Maria* et le *Pater Noster* pour tous les individus de plus de sept ans. Il n'est pas non plus fortuit que Jean Gerson pense que ce n'est qu'à sept ans que l'enfant est apte à chanter. Ne pas parler, c'est aussi et surtout ne pas parler à Dieu. Le baptême n'est pas, pour les parents, une assurance suffisante contre la « malemort »; la capacité oratrice en est une autre.

La possession de la parole est également moyen de socialisation. Son apparition chez l'enfant est la condition de son intégration à la vie du groupe. Les psychologues aujourd'hui reconnaissent qu'avant sept ans, le langage de l'enfant demeure égocentrique, étant plus un babillage qu'un outil utilitaire au regard de la réalité sociale, et que ce n'est qu'après cet âge que la parole enfantine revêt réellement une fonction de communication qui se superpose à, et domine la seule fonction expressive. Pour Gilles de Rome, elle est la preuve que l'homme est un être social : « La parole que li hons a par nature proeve que li hons doit vivre natureument en compaignie[39] ». L'auteur de ces quelques lignes condamne d'ailleurs la parole « puérile » dans le sens où elle ne sert pas à enseigner, elle ne porte pas de réflexion sur elle-même, n'est pas instrument de rhétorique mais bien plutôt instrument ludique employé aux commérages : « Li legière parole des enfantz... qui tornent a joliete et a deliz de fame[40] ».

Assurément, la langue de l'enfant est encore complètement langue maternelle, « degré zéro de la communication humaine[41] ». Prière et chant se déclament en latin. L'*ætas rationabilis* est aussi l'âge auquel on peut accéder à une autre langue que celle que l'on dit « vulgaire ».

Li enfes n'est pas hons parfez[42]

L'enfant apparaît donc comme un être auquel il manque quelque chose pour devenir complètement humain[43]. Ces trois infirmités que j'ai

39. *Op. cit.*, p. 148, l. 10-12.
40. *Ibid.*, p. 206, l. 11-12.
41. J.-D. URBAIN : « La Langue maternelle, part maudite de la linguistique », dans *Langue française*, mai 1982, p. 7-28. On consultera également avec beaucoup de profit l'article suivant, tout à fait complémentaire, de J. BATANY : « L'amère maternité du français médiéval », p. 29-39.
42. Gilles de Rome, *op. cit.*, p. 172, l. 4.
43. Je pense que l'enfant présente d'autres « infirmités » sur lesquelles il faudrait se pencher. Il est, en effet, aussi celui qui n'a pas la capacité d'engendrer et qui ne possède

tenté d'exposer et les analogies qui en découlent expliquent pour une large part pourquoi l'enfance est dévaluée. L'*ætas infirma* entraîne l'*ætas infima*. Elles prouvent également que l'enfant est en marge de l'ordre humain, qu'il ne respecte pas ses normes et ses valeurs, qu'il défie le code de comportement élaboré par la société et partant, qu'il menace par son attitude et son état l'ordre établi.

Les moralistes et les pédagogues notent toujours que l'enfant est un être qui n'a pas de mesure, qui ne possède pas la *vertu d'atempérance*. Il est porteur de mouvements et d'instabilité (*de mauves movements de courage*).

Il est évident, à une époque où (comme l'affirme par exemple à travers des propos prêtés à Frédéric II une nouvelle italienne de la fin du XIIIe siècle), *la migliore cosa di questo mondo siè misura*[44], l'enfance est dévaluée.

Le discours médical de l'époque renforce cette déconsidération. Depuis Hippocrate, sur lequel les médecins médiévaux s'appuient inlassablement et au moins jusqu'au XVIIe siècle, l'enfant est un être malade, anormal. La bonne santé, en effet, est une question d'équilibre entre les quatres humeurs (sang, flegme, bile et atrabile) qui renvoient aux quatres éléments (air, eau, feu et terre) et aux quatres qualités (chaud, froid, humide et sec). L'enfant trop chaud et trop humide, dans cette théorie humoriste, est un être structurellement malade.

Mais, ce qui « sauve » l'enfant aux yeux des médiévaux, c'est que son état de désordre est résorbable. L'enfant est un nain, un fou ou un muet provisoire. Il est porteur d'espoir. D'où les phobies sur la mauvaise croissance ou sur le retard dans l'acquisition du langage, d'où également l'importance fondamentale accordée à la *norreture*, moyen de glisser du désordre à l'ordre. Les traités pédagogiques, dont le nombre s'accroît au XIIIe siècle, montrent bien que la *norreture* se doit d'aider, de dompter ou de transformer la nature afin de faire de l'enfant un adulte, le plus rapidement possible.

Pour cerner le concept d'enfance au Moyen Âge, pour définir ce que sont les spécificités d'un enfant, il me semble donc important de tenir compte de ces infirmités majeures qu'on lui attribue, et qui font de lui un être déviant, dévalué, déconsidéré.

Si « une société se révèle toute entière dans le traitement de ses marges[45] », alors l'histoire de la perception de l'enfance doit avoir sa place au sein d'une histoire totale.

pas encore les trois facultés qui composent l'âme, à savoir : la mémoire, l'intelligence et la volonté.

44. *Novellino*, présenté et traduit par Gérard GENOT et Paul LARIVAILLE, Bibliothèque Médiévale, « 10/18 », 1988, p. 32.

45. J.-C. SCHMITT : « L'Histoire des marginaux »; dans *La Nouvelle Histoire*, sous la direction de J. LE GOFF, éd. Complexe, 1988, p. 300.

Martial STAUB

ÉGLISE ET POUVOIR À L'AUTOMNE DU MOYEN ÂGE :

Les Dominicains de Fribourg-en-Brisgau vus à travers une source inédite. Leur place dans le Siècle et dans l'Église (XIIIe – début XVIe siècles)

Fribourg-en-Brisgau, 1235 : quatorze années seulement s'étaient écoulées depuis la mort de leur fondateur lorsque les frères prêcheurs furent invités par les autorités urbaines à s'établir en ville. Deux ans plus tard, le jeune comte Conrad de Fribourg, de la famille d'Urach, relevait les biens présents et futurs des frères de toute imposition; il ne faisait qu'exaucer le vœu de son père, le comte Egeno (†1236), et de sa mère, la comtesse Adelheid, fondatrice du couvent de moniales d'Adelhausen, tous deux favorables aux frères et sans doute à l'origine de leur installation dans leur ville du Brisgau.

Si le couvent de Fribourg-en-Brisgau n'était que l'un des quelques 590 couvents de l'ordre qui couvraient la chrétienté à la fin du XIIIe siècle – dont 47 pour la province de Teutonie[1] –, de son sein devaient sortir quelques grandes figures. Citons parmi ces « grands commis » de l'Église le frère Jean de Fribourg (†1304)[2], qui exerça ses talents de prédicateur pendant cinquante années à travers l'Allemagne et l'Italie – à Bologne notamment – après une formation à Paris, avant de présider aux destinées de son couvent d'origine, Fribourg. La carrière d'un Jean de Dambach (†1372)[3] se déroula également à l'échelle de la Chrétienté : après des études aux *studia* de Bologne, de Cologne et de Montpellier – où il obtint le grade de docteur en théologie –, il fut nommé, en 1347, lecteur du *studium generale* de Prague, nouvellement fondé aux cotés de l'Université créée par Charles IV; c'est à ce titre que Charles

1. VON LOE : « Statistiches über die Ordensprovinz Teutonia », dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, 1, 1907, p. 367-392.
2. Th. KAEPPELI O.P. : *Scriptores Ordinis Prædicatorum Medii Aevi*, Rome, 1970 (A-S), 3 vol. parus.
3. *Ibid.*

IV le délégua en Avignon; après un retour à Strasbourg, il fut appelé par Urbain V (1362-1370) *ad magisterium Sacri Palatii*.

Les linéaments de cette rencontre, celle d'un ordre et d'une ville, dépassent pourtant l'intérêt monographique.

La place qu'ont occupée les ordres mendiants dans le tournant pastoral du XIIIe siècle[4] permet de mettre en évidence leur rôle dans l'Église. C'est au cœur des villes, dans un monde en plein essor, auquel les structures traditionnelles de l'encadrement religieux étaient contraintes de s'adapter, que les Mendiants remplirent leur mission. Élement nouveau, pièce rapportée en quelque sorte dans cette société en plein essor mais établie, les frères se devaient de trouver leurs marques dans l'équipement religieux de chaque ville, même si l'écho rencontré par leur prédication, la faveur de certains évêques, leur facilitèrent parfois la tâche. Cette installation ne se fit cependant pas sans heurts, parfois sérieux, avec le clergé paroissial à propos du vaste « marché » de la mort. J. Le Goff a, le premier, insisté sur la corrélation entre apostolat mendiant et fait urbain dans une enquête naguère lancée sur ce thème[5].

Cette inscription des ordres mendiants au cœur de la ville médiévale dépasse pourtant le cadre de leur place dans la pastorale et dans l'équipement religieux. Par leur fonction même, les frères jouirent rapidement d'une influence qui les dotait d'un réel pouvoir, informel du moins, dans la ville du Moyen Âge.

J. Chiffoleau a souligné, à propos d'Avignon[6], les deux aspects de la pastorale des Mendiants, des Franciscains surtout : l'accueil des déracinés dans le cadre des confréries – structure d'accueil pour les migrants qui peuplent la cité – attirés en majorité par les couvents, et la préférence donnée par les notables dont les tombes encombrent les couvents. Il s'agit de deux modalités d'une même pastorale, parfaitement adaptée au milieu urbain. Le recrutement des frères, leur parfaite intégration, du moins en Allemagne[7], aux catégories dirigeantes qu'étaient, au XIIIe siècle, patriciat urbain et ministériaux, ne pouvaient que renforcer leur influence.

Bien qu'informel dans une large mesure, le pouvoir qu'exerçaient les frères grâce à leur ministère ne pouvait que s'inscrire dans la compétition à laquelle se livraient, à l'intérieur des villes, les autres pouvoirs,

4. A. VAUCHEZ : « Présentation », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe et XVe siècles*, table ronde organisée par l'École Française de Rome, 22-23 juin 1979, *Collection de l'École Française de Rome* , 51, Rome, 1981, p. 7-16.

5. J. LE GOFF : « Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale : l'implantation des Ordres mendiants », dans *Annales E.S.C.*, 1968, p. 335-352; *ibid.*, 1970, p. 924-946.

6. J. CHIFFOLEAU : *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480), Collection de l'École Française de Rome* , 47, Rome, 1980.

7. J. B. FREED : *The Friars and German society in the thirteenth century, Medieval Academy of American Publications*, 86, Cambridge, États-Unis, 1977, p. 117 et suivantes.

qu'ils fussent d'origine ecclésiastique ou laïque, qu'ils eussent un rayonnement local, régional ou à l'échelle de la Chrétienté. Ainsi, à Dortmund[8], les autorités urbaines obtinrent-elles, au début du XIVe siècle, avec l'appui du clergé séculier, que fût érigée une quatrième paroisse, afin d'entraver, en la privant de son objet, l'installation des frères prêcheurs dans la ville. Elles profitèrent de la mort de Clément V et de la longue vacance qui s'ensuivit pour l'obtenir. Les frères prêcheurs ne purent s'établir dans la ville qu'en 1330.

Parce qu'ils participent au jeu des alliances et des oppositions auquel se livrent les pouvoirs au sein de la ville, les frères en sont le révélateur. C'est, en bref, la place des Mendiants dans le siècle comme dans l'Église et, au-delà, la place du champ religieux[9] dans la société urbaine de la fin du Moyen Âge, qui s'offrent ainsi à notre regard. Or peu de sources nous permettent de saisir très précisément la place qui fut celle des prêcheurs dans la société au cœur de laquelle ils évoluaient. Elle existe pour Fribourg et n'en est que plus précieuse.

La ville de Brisgau est l'un des centres urbains de cette « Europe pleine » en essor au XIIIe siècle, confrontée aux derniers siècles du Moyen Âge à de grands bouleversements. Bâtie aux pieds de la Forêt Noire, dans la large vallée du Rhin, la ville avait été organisée en 1118 autour d'un marché par Conrad de Zähringen. Il tirait ainsi profit d'une situation de carrefour à la croisée de l'axe Ouest-Est qui, par la Forêt Noire, ralliait le Danube (la route du sel), et de l'axe rhénan, véritable trait d'union entre le Sud et le Nord de l'Europe. Cette ville prospère, riche de ses 7 à 8000 habitants, dominée par un patriciat qu'enrichissaient le négoce et l'exploitation du sous-sol de la Forêt Noire, ne pouvait manquer de s'imposer à un ordre œuvrant au cœur des sociétés urbaines. Mais avec Fribourg, nous pénétrons également dans cet espace du Rhin supérieur très disputé par différents potentats régionaux dont les comtes de Fribourg, et bientôt en proie à l'appétit des Habsbourg, mais également centre d'une intense activité religieuse. Foyer d'hérésie, la région fut aussi l'un des grands centres de la mystique au XIVe siècle, avant de s'ouvrir à l'humanisme. Les laïcs contribuèrent grandement à cette vitalité, ainsi qu'en témoignent les multiples béguinages[10]. Enfin, derrière Fribourg se détache cette autre réalité, enjeu d'une lutte multiséculaire opposant le pape à l'empereur : l'Empire.

Mais c'est avant tout parce qu'une source inédite nous introduit au cœur de ces enjeux de pouvoir, que Fribourg s'impose.

8. B. U. HERGEMÖLLER : « Die hansische Stadtpfarrei um 1300 », dans H. JÄGER, F.PETRI et H. QUIRIN, *Civitatum communitas. Studien zum europäischen Städtewesen*, Festschrift H. Stoob, *Städteforschung*, A 21, 1, Cologne/Vienne, 1984, p. 266-280.

9. Nous empruntons la définition qu'en donne P. BOURDIEU, cité par J. CHIFFOLEAU, *op. cit.*, c'est-à-dire, le « système d'interprétation du monde que les hommes se donnent et l'ensemble des actions symboliques par lesquelles ils espèrent modifier l'ordre des choses ».

10. J.-C. SCHMITT : *Mort d'une hérésie : l'Église et les clercs face aux beguines et au béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècles*, *Civilisations et sociétés*, 56, Paris, 1978.

Une source inédite

En 1694, dans le cadre d'une grande entreprise visant, sous l'impulsion des Pères Cloche puis Brémond, à renouer avec le passé des frères prêcheurs, le chapitre général de l'ordre ordonna à tous les prieurs provinciaux de charger un frère par couvent de collecter toute information relative à la fondation de celui-ci, aux frères qui s'y illustrèrent *sanctitate, doctrina et dignitate*, et aux ouvrages conservés[11]. Il leur fut également prescrit de rassembler tous les privilèges, qu'ils eussent été accordés par le souverain pontife ou par la puissance temporelle, et d'en résumer le contenu[12]. Ces consignes très précises nous renseignent sur le projet : il s'agissait de reconstruire la mémoire de l'ordre. C'est pourquoi ces consignes furent assorties d'un certain nombre d'exigences quant à l'esprit qui devait inspirer cette entreprise : la recherche de la vérité (*veridica historia*) guidait le travail. Pareille exigence était à la mesure de la noblesse du but que s'assignait le chapitre général : ces *Annales* devaient magnifier l'*honor* de l'ordre. Précisons que cette entreprise n'était pas isolée puisque les Franciscains s'étaient attelés à la tâche dès la première moitié du XVIIe siècle sous la conduite du frère Wadding. Le projet de 1694 allait aboutir plus d'un demi-siècle plus tard lorsque fut publié à Rome, en 1756, le premier volume des *Annales ordinis Praedicatorum*. Retraçant les origines de l'ordre jusqu'à la mort du fondateur (1221), l'entreprise, hélas, fit long feu.

Or c'est sans doute la contribution des frères de Fribourg à ces *Annales* qui s'est glissée par erreur dans une collection de manuscrits de la Congrégation des Rites conservée aux Archives vaticanes. La série *Riti, processi 3025*[13] contient les pièces du procès de canonisation de Guillaume d'Arnaud, inquisiteur à Toulouse, Albi, Carcassonne et Agen, mort assassiné[14] par des Albigeois à Avignonnet, près de Toulouse, le 29 mai 1242. Les pages 291 à 886 et 893 à 956 sont respectivement consacrées aux couvents dominicains de Pise et de Venise. La notice du couvent de Fribourg-en-Brisgau occupe, quant à elle, les pages 1229 à 1283 de la série. Rédigée de la main d'au moins cinq frères, elle

11. « Ordonamus ut R. P. provincialis vel congregationis in quolibet conventu deputet unum ex fratribus [...] qui omnia colligat, quæ conventus fundationem attinent, notet omnes viros sanctitate, doctrina et dignitate celebres, qui eo in conventu et quo sæculo fuere, libros authorum ordinis, qui eo in conventu sunt », *Monumenta Ordinis Fratrum Prædicatorum historica*, 13, p. 289.

12. *Ibid.*

13. Nous tenons à remercier M. VAUCHEZ qui, au cours de ses travaux, a retrouvé cette source égarée et nous en a confié la transcription et l'étude dans le cadre de notre mémoire de maîtrise intitulé *Les Dominicains de Fribourg-en-Brisgau vus par eux-même, leur place dans le Siècle et dans l'Église (XIIIe – début XVIe siècles)*, soutenu en juin 1986 à l'Université de Paris X Nanterre.

14. J. STEINHART : « *Ein unbekannter Brief des Konstanzer Bischofs Heinrich von Tanne an die Freiburger Dominikaner aus dem Jahre 1327 : zugleich ein Beitrag zu den Anfängen der Dominikaner in der Stadt Freiburg* », dans *Zeitschrift des Breisgauer Geschichtsverein (Schau ins Land)*, 101, 1982, p. 7-64.

semble pouvoir être datée du priorat d'Antoine Holderman (†1759), par rapprochement avec un obituaire contemporain notamment[15].

Répertoire plutôt que chronique, cette notice se présente comme une collection de sources très diverses : bulles pontificales ou actes émanant d'autres autorités, intégralement reproduits ou résumés, y avoisinent avec des notices biographiques et des éléments de chronique. Une brève analyse relie entre elles ces différentes sources. Ce document répond très précisément, on le voit, aux injonctions du chapitre général de 1694. Il ne s'agit donc nullement d'une chronique du couvent qui, relatant son histoire depuis les origines, aurait été rédigée *a posteriori*. Il s'agissait bien plutôt, pour les rédacteurs du XVIIIe siècle, de reconstituer, à plusieurs siècles de distance, les annales du couvent, matière première d'une histoire de l'ordre dont le chapitre général de 1694 avait esquissé le projet. « Au XIIIe siècle, note B. Guenée[16], apparurent les Mendiants, dont le moins que l'on puisse dire est que l'histoire n'était pas au centre de leurs soucis ». Aussi, à défaut de pouvoir disposer d'annales tenues par leurs prédécesseurs du Moyen Âge, les frères du XVIIIe siècle s'attachèrent-ils à les reconstituer grâce aux originaux à leur disposition.

Cette reconstitution appelle interrogations et commentaires. Comment démêler d'abord les niveaux constamment enchevêtrés de la narration; en un mot savoir distinguer le regard du clerc du XVIIIe siècle de celui des rédacteurs des actes? Les clercs du XVIIIe siècle se sont conformés aux objectifs clairement énoncés par le chapitre de 1694, qui nous sont connus. De plus, les originaux des actes énoncés, résumés ou reproduits sont conservés aux archives de l'Université de Fribourg-en Brisgau, dans la collection *Dominikaner-Urkunden*, depuis qu'en 1794 le couvent a, au cœur de la tourmente révolutionnaire, cédé ses biens et sa mémoire à l'Université. Or n'ont pas été retenus, de cette série, les actes ayant trait à la délimitation des termes ainsi que les actes à caractère privé tels que les legs et fondations. Il en résulte que la notice ne nous renseigne qu'incidemment sur la vie conventuelle et sur la pastorale, mais nous laisse paradoxalement saisir un regard extérieur sur le couvent, celui des différents pouvoirs, tant ecclésiastiques que laïques, auxquels les frères furent confrontés au long de leur histoire. C'est donc bien ainsi la place des frères prêcheurs de Fribourg dans le siècle et dans l'Église qui ainsi se dévoile à nos yeux.

Si la notice couvre la période allant de l'installation des frères, dans le second quart du XIIIe siècle, à 1713, début de la réfection des bâtiments endommagés par près d'un siècle de guerres, la période ouverte par la Réforme[17] constitue cependant une rupture suffisamment nette

15. A. POINSIGNON : « Das Dominikaner- oder Predigerkloster zu Freiburg-im-Breisgau », dans *Freiburger Diözesanarchiv*, 16, 1883, p. 2-48.
16. B. GUENÉE : *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980, p. 55.
17. P. 1229 à 1273 du manuscrit.

pour s'imposer comme borne supérieure à notre étude. Plusieurs déséquilibres dans la répartition des actes sont à noter. Près des deux tiers de ces actes, tout d'abord, concernent le seul XIIIe siècle contre un tiers seulement pour les deux siècles restants. D'autre part, 54 des 62 actes répertoriés émanent d'autorités ecclésiastiques – dont 42 de la chancellerie pontificale.

C'est toutefois la répartition dans le temps de ces actes – matériau constitutif de notre document – qui seule peut nous permettre d'apprécier la place tenue par chacune de ces autorités ainsi que la manière dont elle évolue. Bref, si l'on admet – au regard des archives qui sont parvenues jusqu'à nous – que la périodicité des actes ne doit rien aux aléas de la conservation mais correspond bien aux relations qui ont existé entre les pouvoirs qui les ont émis et les frères de Fribourg, ce sont les « systèmes de pouvoir » à l'œuvre ainsi que leur dynamique qui se laissent saisir[18]. Comment reconstituer ces « systèmes de pouvoir »? Répertoire, notre source se prête aisément à un traitement statistique, graphique en l'occurrence. Nature et échelle permettent d'établir une distinction entre expéditeurs des actes : la papauté, ses légats ainsi que les instances de l'ordre constituent un ensemble homogène de pouvoirs aux dimensions de la Chrétienté; quant à tous les autres pouvoirs en présence (les instances de la ville, le comte puis le prince, le clergé paroissial et les évêques), y compris l'empereur, surtout lorsqu'il s'agit d'un Habsbourg – et malgré les prétentions universalistes affichées –, ils sont à ranger parmi les pouvoirs de la sphère locale ou régionale. Selon le même principe, les notices biographiques doivent distinguer les frères tels que Jean de Fribourg ou Jean de Dambach, dont la carrière est « européenne » d'un Caspar Grünwald dont l'horizon est restreint à l'Allemagne méridionale. La répartition, ordonnée selon la méthode de J. Bertin[19], de ces ensembles – thèmes et expéditeurs – fait clairement apparaître trois périodes.

– Entre 1235 et 1240/41, aucune dominante n'est décelable, aucun des pouvoirs en présence ne semble s'être imposé; cette période correspond à la phase d'installation des frères.

– La période suivante est placée sous le signe de la papauté et de l'Église universelle : les interventions pontificales, qu'elles fussent direc-

18. Nous rejoignons là la démarche de l'anthropologie politique telle que l'a définie G. BALLANDIER dans *Anthropologie politique*, Paris, 4e éd., 1984, p. 23, laquelle « entend saisir la dynamique des structures autant que le système des relations qui les constituent : c'est-à-dire prendre en considération les incompatibilités, les contradictions, les tensions et le mouvement inhérent à toute société ».

19. Ce traitement entre dans la catégorie des diagrammes à deux composantes, dont l'objet est, selon J. BERTIN, « la réduction interne par mise en ordre ou regroupement des catégories de chaque composante », *Sémiologie graphique*, 1976, p. 195. Dans le traitement de notre source, l'une seulement des composantes, les thèmes et les expéditeurs – selon qu'il s'agisse de notices biographiques ou d'actes – est ordonnable, tandis que la composante-temps reste, par définition, inamovible. La première composante est ordonnée graphiquement, donc visuellement.

tes ou relayées par un évêque, se sont concentrées dans le siècle qui court de 1243 à 1337; après cette date, et jusqu'en 1420, l'éclat de quelques grandes figures de « grands commis » de l'Église a prolongé cette prédominance.

– Ce n'est qu'après cette date, mais peut-être en réalité dès les premiers temps du Grand Schisme, que cette prédominance fut battue en brèche, par la puissance princière essentiellement – en l'occurrence par les Habsbourg.

Ce sont les termes de cette évolution qu'il convient de préciser à présent.

Sous le signe de convergences de circonstance : l'installation des frères prêcheurs à Fribourg

Les couvents de Mendiants semblent devoir fleurir un peu partout en ce premier XIIIe siècle, tant sont grands le dynamisme des frères, l'engouement de certaines populations et les faveurs rencontrées auprès de certains prélats, en Italie notamment[20]. C'est dans ce cadre d'abord que s'inscrit la fondation du couvent dominicain de Fribourg. Si l'expansion de l'ordre a débuté vers 1219, avec la fondation, du vivant de saint Dominique, du couvent de Friesach, c'est en 1221, lors du second chapitre général de l'ordre, que fut instituée la province de Teutonie[21]. Institution charnière, la province fut l'instrument de l'expansion dominicaine. Deux phases peuvent être discernées, selon J. B. Freed[22], dans l'expansion dominicaine en Allemagne : 38 couvents furent fondés entre 1220 et 1250, 46 entre 1270 et 1300. La période 1220-1250 aurait correspondu à l'installation des frères dans les grands centres ecclésiastiques et commerciaux de l'Allemagne occidentale et méridionale dont Fribourg fait partie. Les frères mineurs, pour leur part, s'établirent dans le Brisgau en 1246.

En 1235, les autorités fribourgeoises (le *Rat*) invitèrent les frères prêcheurs à s'installer dans leur ville. La même année, les frères, en la personne du provincial, sollicitèrent l'autorisation de l'ordinaire, l'évêque de Constance Henri von Tanne, autorisation qui leur fut accordée sans délai, semble t-il. L'établissement des frères se fit dans la foulée puisqu'un an plus tard, par une charte datée de la Sainte-Lucie 1236 (13 décembre), le prêtre (*plebanus*) de l'unique paroisse de la ville reconnaissait leur installation. Les travaux de construction du couvent étaient déjà engagés lorsqu'en 1237, le jeune comte Conrad de Fribourg[23] –

20. *Pieve e parrochie in Italia nel Basso Medio Evo (sec. XIII- XIV)* , 2 vol., *Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia*, Firenze, 21-25 sett., 1981, *Italia Sacra : Studi e documenti di storia ecclesiastica*, 35-36, Rome 1984.

21. M.-H. VICAIRE : *Histoire de saint Dominique*, II : *Au cœur de l'Église*, Paris, 1957, p. 313.

22. J. B. FREED : *Op. cit.*

23. H. SCHREIBER : *Geschichte der Stadt und Universität Freiburg-im-Breisgau*, Fribourg-en-Brisgau, 1857, 2e partie, chap. II.

dont c'était la première intervention publique – accorda aux frères prêcheurs une exemption de cens, exemption réitérée en 1240 et 1241, et confirmée par la bulle *Justis petentium* d'Innocent IV, datée d'octobre 1246[24]. L'intervention relativement tardive du comte ne doit pourtant pas nous induire en erreur : Conrad n'a fait qu'exaucer le vœu de son père, le comte Egeno (+ 1236), et de sa mère, la comtesse Adelheid, tous deux sans doute à l'origine de l'installation des Dominicains dans le Brisgau. Si cette volonté n'a pas laissé de trace écrite – c'est pourquoi elle a échappé aux rédacteurs du XVIII[e] siècle –, elle n'en est pas moins vraisemblable : d'abord parce que pareille initiative était du ressort du pouvoir politique; ensuite parce qu'elle s'inscrit dans la tradition aristocratique du patronage, particulièrement vivace dans le Saint-Empire. La papauté d'ailleurs ne s'y trompa pas en attribuant la paternité de la fondation au comte, les autorités urbaines ne faisant que sanctionner l'initiative (*populi ejusdem loci accedente consensu*). Il apparaît que ce n'est qu'en 1237 que les frères auraient élu domicile à Fribourg[25] et que tous les pouvoirs sont intervenus, plus ou moins tardivement, dans le processus d'installation.

La fondation d'un couvent requiert un certain nombre de conditions : rassembler les frères, acquérir ou construire les bâtiments conventuels et délimiter le terme (*terminus*), cadre de l'apostolat. Notre source nous renseigne sur les deux premiers aspects.

Dès 1236, les frères élirent un prieur en la personne d'Arnaud de Trèves, *vir doctrina et sanctitate celebris, qui vixit usque ad annum 1275 et præfuit conventui usque ad annum 1268*, selon le clerc du XVIII[e] siècle, fidèle à l'image qu'a donnée du frère prieur la tradition dominicaine de Cantimpré à Bezovius, reprise par F. Steill dont l'ouvrage, paru à Dillingen en 1691-1692, a étroitement influencé notre rédacteur[26]. La tenue d'une élection priorale atteste qu'à cette date (1236), les frères étaient déjà organisés en une communauté de douze membres au moins, quorum requis pour la tenue d'un chapitre conventuel.

Établis dans un premier temps à l'extérieur de la ville, les frères se seraient fixés au lieu dit *Unterlinden* sis au nord-ouest de la ville, après avoir obtenu des autorités urbaines l'autorisation de s'installer. Les travaux de construction semblent avoir débuté en 1237 : l'évêque de Constance, convié à les inaugurer, ne put se rendre à l'invitation et délégua, par une lettre d'août 1237, son autorité au prieur[27]. Quarante-cinq années allaient s'écouler entre la pose de la première pierre et l'achèvement du chœur de l'église conventuelle. Qui supporta cet effort?

24. Bulle publiée dans F. HEFELE, *Freiburger Urkundenbuch*, 1, Fribourg-en-Brisgau, 1938-1940.

25. J. STEINHART, *loc. cit.*

26. Toutes les notices biographiques de notre source ont, semble-t-il, été tirées de cet *Ephemerides dominicano-sacræ* (en allemand), dont l'auteur a puisé une partie de ses informations dans les *Antiquæ tabulæ Friburgenses*.

27. J. STEINHART, *loc. cit.*

On peut supposer que le comte et les autorités urbaines furent au nombre des bienfaiteurs. C'est toutefois le recours à l'aumône, à la générosité des fidèles qui apparaît le plus nettement dans notre source, à travers les bulles d'indulgences : par la bulle *Quoniam ut ait* du 19 octobre 1247, Innocent IV invitait les habitants de Fribourg à apporter leur soutien financier à l'entreprise des frères contre 40 jours d'indulgence; en 1251, ce fut au tour du légat Hugues de Saint-Cher de reprendre les termes de la bulle pontificale. Mais l'entreprise n'aurait été menée à son terme sans l'intervention d'Albert le Grand. Après un premier passage au couvent de Fribourg en qualité de lecteur, vers 1251, fait plausible si l'on se rappelle son passage à Strasbourg en 1263[28], il aurait donné l'impulsion aux travaux de construction du chœur, à l'image de ses réalisations à Ratisbonne ou de son influence supposée sur le cycle du portail de l'église paroissiale (l'actuelle cathédrale). Si cette influence est en grande partie exagérée, le rédacteur ayant repris les termes d'une légende née précisément au XVIII[e] siècle, elle n'en fut pas moins réelle, comme l'atteste la translation des reliques des saintes Candide et Florine, de la compagnie de sainte Ursule, au couvent de Fribourg[29]. Achevée en 1272, l'église des Dominicains, avec un vaisseau long de 64 mètres et haut de 11,5 mètres, était la plus importante des trois églises de Mendiants de la ville[30].

Fribourg apparaissait comme un véritable chantier urbain, occupé notamment par la construction de l'actuelle cathédrale. Tous ces chantiers drainaient une part importante de la richesse urbaine. Ils entraient en quelque sorte en concurrence. Comme de surcroît les séculiers se voyaient contester leur monopole pastoral, les premières résistances ne tardèrent pas à se faire sentir : dès 1243, l'évêque de Constance se voyait obligé de réaffirmer les privilèges accordés aux frères, privilèges contestés par le clergé paroissial.

Les convergences n'avaient duré en fait que le temps de l'installation des frères à l'intérieur des murs. Les intérêts divergents des différents pouvoirs s'exprimaient maintenant au grand jour. Les frères allaient entrer dans une période de troubles. Les convergences ne pouvaient être que de façade : protagonistes et enjeux divergeaient.

Si l'intérêt porté par le comte Egeno aux frères prêcheurs semble incontestable, leur appel à Fribourg répondait à des préoccupations moins désintéressées qu'il n'y paraît. En toile de fond : l'opposition du Saint-Siège au turbulent Frédéric II. Auxiliaires de la politique pontificale, les frères furent amenés à établir, en Allemagne, un réseau de re-

28. « Albertus Magnus », dans *Freiburger Diözesanarchiv*, 12, 1878, p. 298.

29. « *Anno 1263, B. Albertus Magnus, rediens de Colonia, praeter reliquias conventui nostro donavit duo corpora sanctorum martyrum Candidæ et Florinæ ex societate sanctæ Ursulæ, ex qua societate a gratiosa domina Elisabeth de Westerburg non minus quam trecenta obtinuit corpora, prout expresse dicunt antiquissimæ tabulæ nostræ* », p. 1250.

30. 1287, selon J. SCHLIPPE, « Die drei grossen Bettelordenskirchen in Freiburg », dans W. MÜLLER : *Freiburg im Mittelalter*, Baden, 1970, p. 109-140.

lations avec des nobles souabes susceptibles de se lever contre leur puissant voisin, le Staufen, dont le but avoué était de se placer au-dessus de la hiérarchie féodale[31]. Tous les nobles souables avaient donc intérêt à favoriser un ordre au service du Saint-Siège dont ils étaient les alliés objectifs. Or c'est précisément l'attitude du comte Egeno, de même que celle des lignages liés aux Urach, comme les Kyburg, Dillingen ou Habsbourg[32]. Au moment de l'installation des frères à Fribourg, la politique pontificale et les intérêts féodaux convergèrent.

L'insertion des frères dans la ville fut également placée sous le signe des convergences. C'est le conseil des Vingt-Quatre, émanation des grands lignages patriciens, qui, le premier, sollicita les frères. Mais Fribourg, fondée par les Zähringen auxquels succédèrent en 1218 les Urach, était ville comtale; les bourgeois n'étaient qu'associés à son administration par l'élection de deux « magistrats » – le *Schultheiss*, chargé de la justice, et le *Bürgermeister*, en charge de la police – mais surtout par le *Rat*. Aussi, expression d'une apparente initiative urbaine, l'invitation des frères est-elle bien plutôt, ainsi que le suggère J. Steinhart, cautionnement de la volonté comtale[33]. Qu'en est-il, d'autre part, de l'inscription sociale des frères dans la ville? C'est au sein d'une élite, de la ministérialité et du patriciat, des deux catégories les plus dynamiques de la société allemande du XIIIe siècle, que se recrutaient essentiellement les Mendiants selon J. B. Freed[34]. Les indications du *Catalogus mortuorum* dont nous disposons – à défaut d'informations dans notre source – semblent confirmer cette analyse[35] : sur les 75 frères dont l'origine est mentionnée (soient 36,5% du total seulement), 24 sont issus de façon certaine de ces catégories qui dominaient la ville. Bref, les frères se recrutaient d'abord – pas uniquement toutefois – dans l'élite urbaine.

La place des Dominicains dans ce qu'il est convenu d'appeler, à la suite de J. Le Goff, l'« équipement religieux[36] » de la ville constitue l'autre enjeu de taille de leur installation. L'équipement religieux de Fribourg, ce sont les deux réseaux paroissial et conventuel; mais tandis que la paroisse était établie avant l'installation des frères prêcheurs, le réseau des couvents se mit en place au cours du XIIIe siècle. Bien qu'accueillant les frères à Fribourg, le clergé paroissial ne pouvait voir en eux que des concurrents, du fait de son monopole jusque là incontesté dans l'encadrement des fidèles. Ce problème, qui dépasse de loin le seul cas fribourgeois, reçoit un éclairage très précis grâce à la lettre que l'évêque de Constance, Henri von Tanne, adressa aux clercs de son

31. J.-P. CUVILLIER : *L'Allemagne médiévale*, I : *Naissance d'un État* , Paris, 1979, p. 373-391.

32. J. B. FREED : *Op. cit.*, « Swabian Patrons of the Friars », p. 157.

33. J. STEINHART, *loc. cit.*

34. J. B. FREED, *Op. cit.*

35. A. POINSIGNON, *loc. cit.*, annexes p. 41-43.

36. J. LE GOFF : *La Ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*, G. DUBY : *Histoire de la France urbaine*, II, Paris, 1980.

diocèse (10 août 1247)[37]. Le clergé paroissial s'était, selon les termes de la missive, élévé contre les privilèges des prêcheurs en matière de prédication et de confession[38]. Ce sont donc les fondements même de la pastorale dominicaine qui étaient ainsi contestés. Dans ce contexte, la charte octroyée en 1236 par le prêtre de la paroisse aux frères prêcheurs ne faisait que répondre à l'attente du comte.

Reste un dernier acteur de la scène régionale : l'évêque. La rapidité avec laquelle Henri von Tanne, évêque de Constance, autorisa l'installation des frères est un témoignage éclatant des faveurs dont il entourait l'ordre. Mais s'agit-il là d'une attitude commune à tous les évêques, ou faut-il, au contraire, y voir la marque d'un penchant personnel? Deux prélats du siège de Constance se montrèrent hostiles à l'ordre de saint Dominique : le prédécesseur d'Henri von Tanne, Conrad (1209-1233), ainsi que son successeur, Eberhard (1248-1274). Par une lettre de 1269 en effet, l'évêque de Coire, Henri, invitait Eberhard à entretenir de meilleurs rapports avec les Dominicains de Fribourg[39]. Pourquoi de telles divergences dans l'attitude des prélats? Henri von Tanne appartenait à une famille de ministériaux au service des Hohenstaufen. Or l'épiscopat allemand restait, au XIIIe siècle – et bien que le poids des ministériaux se fût accru – un bastion de l'ancienne noblesse. La ministérialité profitait cependant de la désintégration du système impérial – dont la noblesse et le *Reichkirchensystem* étaient les deux piliers –, processus dans lequel la papauté joua un rôle primordial. Ainsi s'éclaire l'attitude positive d'Henri von Tanne à l'égard d'un ordre au service de la politique pontificale. Mais cette convergence n'allait durer qu'un temps, jusqu'à ce que l'Empire fût mis au service non plus d'une politique impériale, mais d'une politique de maison impériale, s'appuyant sur les nouvelles catégories dominantes; bref jusqu'à ce que le vieil Empire à prétention universelle eût disparu. Rodolphe de Habsbourg en fut le fossoyeur. Les frères allaient être entraînés sur la scène politique allemande. En un demi-siècle, note J. B. Freed, les frères étaient, de disciples impartiaux du Christ, devenus des protagonistes zélés de la politique intérieure allemande.

Au service des grands desseins pontificaux

L'éclatement du consensus bâti autour de la papauté contre le vieil Empire mit un terme à l'ère des convergences qui avait favorisé l'expansion dominicaine en Allemagne et l'installation des frères à Fri-

37. Lettre publiée dans H. FINKE : « Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau », *Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und angrenzenden Landschaften*, 17, 1901, p. 129-179.

38. « *Cum* [...] *quidam* [...] *privilegia ordini nostro concessa, præsertim quoad absolutionem sacramentalem et verbi divini prædicationem, etc. impugnare ausi sint* », p. 1236.

39. Lettre publiée dans H. FINKE : *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jh.*, Paderborn, 1891, lettre n° 30, p. 69-70.

bourg-en-Brisgau. Les frères prêcheurs allaient être contraints, au nom de leur fidélité au Saint-Siège, de prendre position dans le conflit qui ne manquerait pas d'éclater entre les alliés de la veille, une fois l'ennemi commun abattu.

Se destinant à la prédication – dont le quatrième Concile de Latran venait d'affirmer la priorité – et à la lutte contre l'hérésie, l'ordre des frères prêcheurs fut un instrument privilégié au service du Saint-Siège : organisant l'Inquisition pontificale, Grégoire IX (1229-1241) leur en confia la charge. Mais les prétentions universalistes de la papauté perdirent progressivement de leur sens par rapport à un monde germanique où la vocation impériale le cédait à la politique dynastique des maisons royales qui se succédèrent à la tête de l'Empire. Des convergences, on passa aux tensions.

Le Saint-Siège ne manquait pas de moyens pour mettre en œuvre son programme. Moyen le plus direct dont disposait la papauté, les bulles constituent le matériau principal de notre source. Elles correspondent – à trois exceptions près – à celles conservées aux archives de l'Université de Fribourg dans le fond *Dominikaner-Urkunden*. Sur 36 bulles recensées entre 1235 et la fin du XIV[e] siècle, 32 ont été fulminées entre l'installation des frères et l'achèvement des travaux, en 1282 ; 24 – soit les deux tiers – sont à porter au crédit d'Innocent IV (1243-1254) et se concentrent, qui plus est, entre la fin de l'année 1243 et le début de 1247. C'est à l'occasion de l'installation des frères que le Saint-Siège a eu le plus d'opportunités d'intervention. L'énorme majorité de ces bulles avait toutefois un caractère général et fut adressée ou à l'ordre tout entier ou à l'ensemble de la province. Quinze des 32 bulles de la période 1235-1282 sont de caractère disciplinaire et ont trait aux constitutions de l'ordre (apostolat, enseignement, biens, etc.) ou à la place des frères dans l'Église, en cas d'interdit notamment. Les 17 bulles restantes concernent la pastorale et le *negotium fidei* (essentiellement l'Inquisition). Le reliquat des bulles est adressé spécifiquement au couvent de Fribourg. Parce que de portée locale et inédites, ces bulles sont les plus intéressantes. Elles nous permettent de situer l'action des frères de Fribourg dans le Brisgau.

L'intervention pontificale se devait d'être souple, adaptée au contexte régional ou local : l'instrument de cette souplesse fut l'institution du légat pontifical. Les interventions de deux légats sont mentionnées. Le premier d'entre eux, intervenant à trois reprises entre 1244 et 1253, est Hugues de Saint-Cher. Essayons de cerner le personnage[40]. Docteur en droit canon et bachelier en théologie, il fut le premier cardinal issu de l'ordre des prêcheurs. C'est en 1235, au couvent Saint-Jacques de Paris, qu'il revêtit l'habit de l'ordre. Prieur de la province de France de 1227 à 1230, il se fit remarquer comme maître de l'Université de Paris où il enseigna entre 1229 et 1233. Prieur de son couvent d'ori-

40. Th. KAEPPELLI O.P., *Op. cit.*, 2, p. 269.

gine, il fut réélu provincial de France, charge qu'il occupa entre 1236 et 1244. Fait cardinal au titre de Sainte-Sabine le 28 mai 1244, il fut légat pontifical en Allemagne. Il mourut en mars 1263. Ses interventions dans les affaires des Dominicains de Fribourg furent d'abord destinées à favoriser les travaux entrepris, nous l'avons vu. Mais leur intérêt dépassa ce cadre contingent. La visite au couvent d'Adelhausen, que relate notre source, témoigne de l'intérêt qu'il porta à la *cura monialum*, problème sur lequel nous reviendrons. La dernière de ses visites avait pour arrière-plan le Concile de Lyon et les tractations d'Innocent IV en vue de l'excommunication de Frédéric II (*ad electores et principes Imperii mitteretur* dit laconiquement notre source).

L'intervention du pontife romain emprunta parfois d'autres canaux. La promotion du culte de saint Pierre Martyr[41] fut de ceux-là. Adversaire acharné du manichéisme qui avait gagné sa propre famille, Pierre de Vérone s'était dévoué, sous l'habit dominicain, à l'extirpation du mal. C'est dans ces circonstances qu'il fut assassiné en 1252. Canonisé un an seulement après sa mort (bulle *Magnis et crebris* du 24 mars 1253), Pierre Martyr permit à la papauté d'imposer sa conception du martyr et, partant, de la sainteté. Or les quatre bulles d'indulgences intégralement retranscrites dans notre source font toutes mention de son culte. Comme pour saint Dominique, la fonction fédératrice du culte est évidente. Il s'agit d'assurer la cohésion de l'ordre autour de la papauté.

Avec le temps, la papauté mit en place des relais à ses propres décisions : par la bulle *Super egenum* (du 10 mars 1304), Benoit XI (1303-1304) institua des conservateurs, *judices et* [...] *conservatores privilegiorum ordinis (Prædicatorum) et fratrum minorum*. Le Saint-Siège déléguait sa mission de protection à des hommes de confiance. Pour l'Allemagne, Clément V (1305-1314) désigna les archevêques de Cologne et de Trèves ainsi que les évêques de Bamberg et de Constance. Ce choix était politique : Henri de Virneburg en effet, archevêque de Cologne, comme Gérard de Bonars, originaire d'Avallon et évêque de Constance à partir de 1306, étaient du parti français. Ces conservateurs eurent pourtant tendance à jouer leur propre jeu et se révélèrent comme autant d'obstacles à l'efficacité de la machine pontificale.

Les évêques de Constance furent tentés de favoriser leur propre politique : Gérard de Bonars et son voisin Jean de Dirpheim, évêque de Strasbourg, cherchèrent tous deux à asseoir leur influence sur le couvent de Fribourg. Les premières brèches apparaissaient dans l'ingénieuse construction pontificale. Celle-ci se révéla pourtant pendant un siècle et demi d'une singulière efficacité. Il ne saurait être question ici de revenir sur les privilèges que le Saint-Siège accorda, non sans errements, à l'ordre. Mais c'est à l'aune des résultats obtenus par les frères de Fri-

41. V.J. KOUDELKA et A. SILLI : « Pietro di Verona, santo, martiri », dans *Bibliotheca sanctorum*, Rome, 1961-1970, 10, p. 746-762.

bourg dans leur mission que nous pourrons apprécier le succès du « système pontifical ».

Deux bulles de l'année 1247 illustrent l'emprise exercée par les frères, au nom du Saint-Siège, sur la société fribourgeoise. Cette emprise dépasse le cadre de la seule pastorale : elle est aussi instrument politique. Par la bulle *Cum medicinalis* du 7 janvier 1247 en effet, Innocent IV invita les frères prêcheurs de Fribourg à délier du « lien de l'excommunication » les fidèles du diocèse qui avaient soutenu leur souverain, Frédéric II. Quatre mois plus tard, et sans qu'il soit possible d'établir un lien entre les deux événements, le souverain pontife dénonça, par la bulle *Ad nostram noveritis* (9 avril 1247), une hérésie mariale qui avait gagné le diocèse de Constance, et intima aux prêcheurs l'ordre de ramener dans le droit chemin les prédicateurs ambulants responsables d'avoir semé le mauvais grain, la mauvaise parole. La bulle précise certains aspects de cette hérésie : les auteurs en auraient été des prédicateurs tant clercs que laïcs; quant à l'hérésie, elle porterait sur la négation de la virginité de Marie qui aurait conçu, après la naissance du Christ, d'autres enfants. Nous n'en savons hélas pas plus. Mais il apparaît que l'encadrement dont les frères avait la charge se voulait pastoral mais aussi politique.

Bien qu'entrant dans le cadre de la *cura animarum,* la *cura monialium* y occupait une place spécifique. Les frères se virent rapidement confier l'encadrement des moniales à une époque où les femmes réclamaient que leur fût reconnue une place spécifique dans la société, avec plus d'insistance encore dans une région où l'intense fermentation religieuse avait multiplié les institutions féminines. Devant le Concile réuni à Lyon (1245), Innocent IV chargea les frères de Fribourg de la direction spirituelle des moniales d'Adelhausen, dont l'établissement avait été fondé une dizaine d'années auparavant par la comtesse Adelheid. Hugues de Saint-Cher joua un rôle prépondérant dans ce processus, mais l'initiative en revient – si l'on croit la *Chronik der Anna von Munzigen* de Jean Meyer (1422-1482)[42] – à la comtesse Kunigunde, sœur de Rodolphe de Habsbourg et veuve du comte de Sulz, qui su tirer parti du vaste mouvement d'incorporation d'établissements féminins à l'ordre des prêcheurs que favorisa Innocent IV. Cette mesure témoigne de l'impact de la spiritualité dominicaine et du renom du couvent de Fribourg. Plus délicate fut l'incorporation, moins d'un demi-siècle plus tard, des Pénitentes de sainte Marie-Madeleine, établies à Fribourg depuis 1247. Fondé par Rodolphe de Hildesheim en 1227, l'ordre s'était placé à l'origine sous la règle de saint Benoît, avant d'adopter, en 1232, la règle de saint Augustin et les institutions de saint Sixte de Rome[43]. L'évêque de Strasbourg, Conrad de Lichtenberg, avait confié aux Dominicains de sa cité la direction spirituelle des Pénitentes de sa ville.

42. J. KÖNIG : « Die Chronik der Anna von Munzingen », dans *Freiburger Diözesanarchiv*, 13, 1880, p. 127-236.
43. A. SIMON : *L'ordre des Pénitentes de sainte Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle*, Fribourg, Suisse, 1918.

Sous l'impulsion de Jean Boccamazzi, légat en Allemagne de 1286 à 1288, l'administration des sœurs fut confiée aux prêcheurs de Teutonie. La sanction de trois chapitres généraux était nécessaire; ce fut chose faite en 1289. Nicolas IV (1288-1292), puis Boniface VIII (1294-1303) revinrent cependant sur la décision. Ainsi l'évêque de Constance, Gérard de Bonars, dut-il intercéder auprès des frères prêcheurs pour obtenir la réintégration des sœurs à la famille dominicaine.

Puissante machine, l'Église avait également besoin de grands serviteurs. Entre 1282 et 1420, pas moins de six grandes figures ou « grands destins » du couvent de Fribourg s'illustrèrent au service de l'ordre et de l'Église : Jean de Fribourg (†1304), Barthélémy de Bolsenheim (†1362), Jean de Dambach (†1372), Jean Simskil (†1374), Guillaume de Molendino (†1403) et Jean du Rhin (†1420). Ce défilé de noms est impressionnant si l'on songe que le couvent de Fribourg comptait quatre-vingts frères au plus avant 1348. Aussi, convient-il de restituer leur dimension véritable à ces carrières : elles furent exceptionnelles. C'est pour ces raisons que les rédacteurs du XVIIIe siècle les ont retenues, conformément aux injonctions du chapitre général de 1694; car ces frères se sont illustrés par leur mérite (*sanctitate*), leur science (*doctrina*) et leur fonction (*dignitate*). Ordre de saints, ordre-pilier de l'orthodoxie, ordre militant enfin : n'est-ce pas là l'idée que se faisait de l'ordre la papauté du XIVe siècle et que véhicula toute la tradition historiographique dominicaine? Or c'est aux sources de cette tradition qu'a puisé F. Steill dans son *Ephemerides dominicano-sacræ*, ouvrage qui a directement influencé les rédacteurs de notre source. Comment est conçu, à travers ces six figures, le service de l'ordre?

La proximité des carrières respectives de Barthélémy de Bolsenheim, de Jean de Dambach et – dans une moindre mesure – de Jean de Fribourg semble attester l'existence d'un *cursus* ou, à défaut, d'étapes obligées[44]. Jean de Fribourg et Barthélémy de Bolsenheim ont occupé, au début de leur carrière, la chaire de lecteur dans leur couvent d'origine, le premier à Fribourg, le second à Strasbourg. Sans doute avaient-ils déjà acquis une solide formation théologique. Mais c'est véritablement dans les *studia generalia* de l'ordre que leur activité prit une dimension « internationale ». Dans cet enseignement conçu à l'échelle de la Chrétienté en effet, les frères ne se contentaient pas de fréquenter le *studium generale* de la province, mais entreprenaient un véritable « tour d'Europe » des *studia* de l'ordre : Jean de Dambach avait fréquenté les *studia* de Bologne, de Cologne et de Montpellier. Mais Paris restait, au XIVe siècle encore, le centre intellectuel de la chrétienté : Jean de Fribourg et Barthélémy de Bolsenheim y étudièrent. A l'issue de ces études, les frères étaient docteurs en *Sacra Pagina* (non attesté pour Jean de Fribourg, mais problable). S'ouvrait alors la car-

44. Voir tableau, *Carrières : étude comparée.*

rière proprement dite. Après des cheminements différents, Jean de Fribourg, Barthélémy de Bolsenheim et Jean de Dambach exercèrent, chacun à leur tour, des responsabilités dans les couvents de leur province d'origine. Jean de Fribourg exerça, nous dit le document, ses talents de prédicateur en Allemagne et en Italie – à Bologne notamment, où il obtint, par sa prédication, l'expulsion d'un usurier du nom de Landolphe. Il présida ensuite aux destinées des frères de Fribourg (1294). Barthélémy de Bolsenheim, pour sa part, exerça à Paris. Lui aussi revint en Teutonie, où il dirigea la province entre 1354 et 1362. Plus fulgurante fut la carrière de Jean de Dambach : il fut promu régent du *studium generale* de Prague, fondé en même temps que l'Université (1347), avant d'exercer la charge de prieur à Strasbourg (1356), puis à Fribourg. Barthélémy de Bolsenheim et Jean de Fribourg obtinrent, au soir de leur vie – respectivement en 1362 et 1366 –, la dignité de *magister Sacri Palatii.* L'ordre investissait également les rouages de l'Église, comme l'atteste l'exemple de Guillaume de Molendino, suffragant du siège archiépiscopal de Mayence (1314-1315)[45].

Les frères mettaient également leur savoir au service de l'ordre et de l'Église. Le commentaire des Sentences de Pierre Lombard et du Décret de Gratien ressortissaient aux deux disciplines majeures qu'étaient la théologie et le droit canon. Plus spécifiques de l'ordre étaient les ouvrages à contenu disciplinaire – tel le *De proprietate mendicantum* de Jean de Dambach sur la pauvreté volontaire – ou pastoral. Au nombre des *Artes prædicandi,* la *Summa prædicatorum* de Jean du Rhin connut un succès tel qu'elle fut publiée dès 1487 à Reutlingen.

Dernier front sur lequel l'ordre était présent : celui du mérite. La *sanctitas* de Jean de Fribourg, de Barthélémy de Bolsenheim ou de Jean de Dambach résidait dans leur zèle dans le service ainsi que – ce qui, au XIVe siècle, est nouveau – dans leur savoir[46]. Jean Simskil n'est-il pas présenté comme *mira abstinentiæ et humilitatis*?

A peine l'activité intellectuelle fut-elle favorisée que la tendance s'inversait[47]. Deux modèles semblent ainsi s'être succédés. Le premier est celui de « l'intellectuel » dominicain, homme de science, gravissant un à un les échelons des responsabilités au sein de l'ordre et de l'Église, et dont la *sanctitas* est le pendant du savoir. Plus tardif et plus piétiste, le second est celui d'une sainteté intériorisée, ascétique, dont on peut se

45. C. EUBEL O.F.M. : *Hierarchia catholica Medii Aevi,* Ratisbonne, 1913, vol. I. Si cette information est exacte, le décès de Guillaume de Molendino est sans doute intervenu avant 1403, date avancée dans notre source.

46. A. VAUCHEZ souligne que, dans la littérature hagiographique antérieure au XIIIe siècle, les activités intellectuelles ne bénéficiaient d'aucun préjugé favorable; qu'au XIVe siècle en revanche, elles furent l'objet d'une appréciation positive ainsi qu'en témoigne la canonisation de Thomas d'Aquin en 1323, « Culture et sainteté dans les procès de canonisation des XIIIe et XIVe siècles », dans *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV),* Todi, 1978, p. 153-172.

47. *Ibid.*

demander si elle n'est pas en rapport avec le courant mystique qui a existé au sein de l'ordre.

Tableau, *Carrières : étude comparée*

Jean de Fribourg (†1304)[1]	Barthélémy de Bolsenheim (†1362)[2]	Jean de Dambach (1288-1372)	Guillaume de Molendino (†1403)	Jean du Rhin (†1420)
lecteur du couvent de Fribourg	lecteur du couvent de Strasbourg (1350*)	couvent de Strasbourg (1308*)	Suffragant de Mayence	Évêque d'Ossuna (?)
études à Strasbourg et (?) Paris	études à Paris	études à Bologne, Cologne et Montpellier (jusqu'en 1347)		
prédicateur en Allemagne et en Italie (50 années)	maître à Paris (1354*)	régent du *studium* de Prague (1347) puis ambassade en Avignon (1348 et suiv.)		
prieur du couvent de Fribourg (1294*)	prieur provincial de Teutonie (1354-1362*)	prieur des couvents de Strasbourg et Fribourg (1356*)		
	maître du Sacré-Palais (1362)	maître du Sacré-Palais (1366)		

1. 1314, d'après *RP 3205*, p. 1258.
2. 1378, d'après *RP 3205*, p. 1261.
* Renseignement complémentaire, d'après Th. Kaeppeli, *op. cit.*

Le succès de ces frères, magnifié par les rédacteurs du XVIII[e] siècle ne doit pas cependant faire illusion. Il fut exceptionnel. Surtout, dès le XIV[e] siècle, des brèches se faisaient jour dans la construction patiemment édifiée par la papauté. Les frères allaient immanquablement être entraînés dans une évolution – celle du monde germanique – où les potentats régionaux prenaient une place toujours plus grande. La fracture fut nette lorsqu'en 1368 la ville tomba aux mains des Habsbourg et que, dix ans plus tard, le Grand Schisme mettait un terme aux prétentions universalistes de la monarchie pontificale. S'ouvrait le temps du prince.

A l'aube des Réformes : les frères et le prince

Avec l'effondrement du système pontifical, les frères furent confrontés à la brutalité des rapports de force en plein bouleversement dans cette Allemagne du Moyen Âge finissant et plus particulièrement dans cette région du Rhin supérieur, sur laquelle les Habsbourg n'eurent de cesse d'étendre leur influence. En 1368, Fribourg passa aux mains des Habsbourg qui régnaient alors sur un agrégat hétéroclite de possessions s'étendant du Sundgau au duché d'Autriche. En 1379, Albert III reçut le duché d'Autriche, tandis que son frère, Léopold III, se voyait attribuer les duchés de Styrie, de Carniole et de Carinthie, le comté de Tyrol ainsi que « l'Avant-Pays » (*Vorland*) et les terres patrimoniales du lignage. Fribourg fut dès lors placé sous la souveraineté de Léopold. En 1386, une seconde scission allait s'opérer entre la branche styrienne et la branche tyrolienne dont dépendait Fribourg. L'affrontement s'était même insinué au cœur des villes où les métiers disputaient le pouvoir au patriciat qui l'avait jusque là exercé[48]. A la faveur d'un nouveau statut, les maîtres des métiers (*Zünfte*) de Fribourg s'emparèrent du pouvoir en 1392 face à un patriciat décimé lors de la bataille de Sempach (1386). Et tandis que de nouvelles puissances s'affirmaient, la papauté s'effaçait. Les frères de Fribourg furent happés dans le jeu des nouvelles puissances. C'est en fonction d'elles, et surtout de la plus importante d'entre elles, le pouvoir princier, que les frères se déterminèrent en deux circonstances majeures : le schisme et l'observance.

Le schisme introduisit la division jusqu'au cœur des familles religieuses et des diocèses. Les frères prirent parti. Le maître général de l'ordre, Elie, ayant rejoint le camp clémentin[49], Urbain VI convoqua le chapitre général qui éléva Raymond de Capoue à la tête de l'ordre (1380) : la scission était consommée. Seul de toute la province de Teutonie, le couvent de Fribourg opta pour Avignon : si notre source reste muette sur cette période douloureuse, le procès-verbal du chapitre

48. Sur l'évolution sociale des ville du Rhin, voir Ph. DOLLINGER : « Le patriciat des villes du Rhin supérieur et ses dissensions internes dans la première moitié du XIV[e] siècle », dans *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 3, 1953, p. 248-258.

49. *Monumenta Ordinis Fratum Prædicatorum historica*, 8, p. 19.

général de l'obédience avignonnaise, tenu en Avignon en 1386, en apporte, en revanche, la preuve éclatante. Les Dominicains de Fribourg y furent invités à recueillir leurs frères de Bâle expulsés de leur couvent — sans doute par sympathie pour le parti clémentin. Le couvent se vit également imposer une contribution de 7 florins[50] : il s'agissait de recueillir les fonds pour le procès engagé par la faculté de théologie de l'Université de Paris contre le frère Jean de Montson à propos de l'Immaculée Conception[51]. Le couvent avait choisi son camp en accord avec la ville. Contrairement à ses voisines Zurich, Lucerne ou les villes de la Ligue souabe en effet, Fribourg fut du camp avignonnais, fidèle en cela au choix de Léopold III — lequel s'était déterminé par hostilité aux Luxembourg. Les frères semblent s'être déterminés en fonction de la ville et du prince. Un événement, qui eut lieu une trentaine d'années plus tard, le prouve. Frédéric IV aux Poches Trouées, de la branche tyrolienne des Habsbourg, resta fidèle à Jean XXIII en dépit des exhortations du Concile réuni à Constance. Bien plus, il fut à l'origine de la fuite du pape de l'obédience pisane. Or c'est le couvent de Fribourg — notre source l'atteste — qui accueillit le pape le 10 avril 1415. Le couvent, on le voit, se conforma aux choix du prince.

En une seconde circonstance, interne à l'ordre pourtant, l'observance, les frères se déterminèrent conformément à la volonté princière. En 1389, le maître général de l'obédience romaine, Raymond de Capoue, ferme partisan d'une réforme de l'ordre, encouragea Conrad Grossis ou Conrad de Prusse, à réformer le couvent de Colmar. De Colmar, l'observance s'étendit de proche en proche à travers la province de Teutonie : les grands centres de diffusion jusqu'en 1460 furent Nuremberg (1397), Bâle (1428), Vienne (1434) et Worms (1446)[52]. Au chapitre provincial de 1474, les couvents observants étaient majoritaires; la Teutonie devenait — seule de toutes les provinces de l'ordre — observante. Les frères de Fribourg furent confrontés à ce choix. Notre source n'en dit mot pourtant, si ce n'est à travers le *vidimus* de la bulle *Inter personas* d'Alexandre VI (1492-1503), transmis au couvent par l'empereur Maximillien. Fribourg, nous le savons, refusa l'observance. Pourquoi? Sans doute les facteurs internes furent-ils déterminants. L'enrichissement global et individuel des frères fut un obstacle majeur à toute tentative de réforme. J. Verger note d'autre part que, dans bien des cas, les couvents qui résistèrent à l'observance, étaient des centres intellectuels[53]. Cependant le couvent de Cologne, centre intellectuel de première importance, fut réformé en 1464. Les véritables

50. *Ibid*, p. 39.

51. Sur les aspects de cette querelle, voir D. A. MORTIER : *Histoire des Maîtres-Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, vol. 3 (1324-1400), Paris, 1907, p. 616-647.

52. A. BARTHELME : *La Réforme dominicaine au XVe siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie*, Strasbourg, 1931.

53. J. VERGER : « *Studia* et universités », dans *Le Scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII -XIV)*, Todi, 1978, p. 175-203.

raisons du refus de l'observance sont à chercher ailleurs. A l'intérieur des villes d'abord. La municipalité de Fribourg fut favorable à l'observance et tenta – à l'instar de Nuremberg – de l'imposer. Le refus des frères prend alors son sens. Le couvent était en effet très lié aux milieux patriciens qui s'y faisaient enterrer. Or, en 1392, à la faveur de l'affaiblissement du patriciat mais aussi du pouvoir princier à la suite de la défaite des Habsbourg à Sempach (1386), les maîtres des métiers s'emparèrent du pouvoir. Les frères firent alors figure de bastion de résistance au nouveau pouvoir municipal. L'observance aurait pu affaiblir leur position : le renoncement, même partiel, aux biens aurait à coup sûr privé les frères de leur influence. Quant au Habsbourg, il ne pouvait que voir d'un œil favorable toute résistance susceptible d'affaiblir le pouvoir municipal. Nous y voyons l'une des raisons essentielles du refus de l'observance par les frères de Fribourg. Mais ce choix priva, à terme, les frères de la *cura monialium* d'Adelhausen, de Sainte-Marie-Madeleine et de Sainte-Agnès. Sous l'impulsion de Jean Meyer (†1482), les moniales dominicaines passèrent en effet à l'observance en 1465.

Dans deux circonstances qui les engageaient, les frères de Fribourg s'étaient conformés au choix du prince. Leur intégration à la construction princière fut plus complète encore lorsque l'archiduc Albert IV fonda l'Université de Fribourg. Les frères devaient y tenir une place importante. Leur couvent était un grand centre intellectuel, avant même qu'un *studium general* y fût ouvert en 1543. Aussi certains d'entre eux accédèrent-ils à des postes de responsabilité à l'intérieur de l'Université : Jean de Winckel et Nicolas de Blettesheim furent, l'un après l'autre, doyens de la faculté de théologie; Caspar Grünwald occupa la charge de recteur de 1448 à 1491. Mais il n'était plus question de carrière à l'échelle de la chrétienté, signe que les temps avaient changé: les frères étaient à présent intégrés au « système princier », cet embryon d'État moderne.

Cette mutation, profonde, s'accompagna d'une réorientation de la pastorale des frères. L'un des indices en est le succès que rencontra la confrérie du rosaire à Fribourg et dans le Brisgau. Sixte IV (1471-1484) avait, par la bulle *Ea quæ* ; ex fidelium du 8 mai 1479, approuvé la confrérie dominicaine du rosaire – à rattacher à la dévotion mariale de l'ordre. La première de ces confréries avait vu le jour à Cologne en 1475; suivit celle de Colmar en 1484[54]. Nous sommes assez bien renseignés sur la confrérie du rosaire de Fribourg[55]. Si la date de sa fondation n'est pas connue – A. Dold avance 1492 – nous savons en revanche que son succès fut rapide : en 1627, son implantation dépassait de loin le seul cadre de la ville pour s'étendre à plus d'un trentaine de paroisses du plat-pays. Aussi, loin d'être le signe de déclin, le repli des frères sur

54. J.-C. SCHMITT : « Apostolat mendiant et société : une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme », dans *Annales E.S.C.*, 1971, p. 83-104.

55. A. DOLD : « Studien zur Geschichte Dominikanerklosters zu Freiburg-im- Breisgau », dans *Freiburger Diözenanarchiv*, N.F., 13, p. 67-96.

l'espace régional correspondait-il à une réorientaion de leur pastorale en direction des campagnes – ainsi que le suggère J.-C. Schmitt. Ne peut-on y voir l'amorce, sinon l'extension, à la veille de la Réforme, d'un nouvel encadrement?

Parvenus au seuil du XVI[e] siècle, les frères furent confrontés à un choix plus difficile que les précédents : accepter ou refuser la Réforme. Or ni Fribourg, ni les frères n'embrassèrent le parti de la Réforme. Qu'importe : un nouvel édifice était en place où il revenait au prince de trancher. Fribourg resta fidèle à la religion de son prince et allait devenir le centre d'un catholicisme rénové dans la région du Rhin supérieur. Aussi, l'encadrement religieux était-il toujours assuré. La place du champ religieux dans la société, dans le jeu des pouvoirs notamment, avait cependant considérablement changé, surtout dans les villes, monde en plein bouleversement.

Une interrogation demeure : comment le peuple de Dieu a-t-il, à Fribourg comme ailleurs, vécu ces bouleversements?

NOTES DE LECTURE

Patrick Corbet, *Les Saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986, 288 p.

C'est au travers des saints de la dynastie ottonienne, depuis la duchesse Oda, grand-mère d'Henri l'Oiseleur, jusqu'à l'impératrice Adélaïde, seconde épouse d'Otton I[er], que Patrick Corbet s'efforce de définir une sainteté particulière : celle qui permet d'allier l'élection divine à une vie entièrement passée dans le siècle, au sommet du pouvoir terrestre.

La recension des saints de la dynastie, six au total, met en évidence deux caractères majeurs : la sainteté est avant tout l'apanage de femmes (5 sur 6) dont l'existence ne correspond pourtant pas du tout aux critères traditionnels de la sainteté féminine du haut Moyen-Âge, et elle est limitée à un groupe étroit : la dynastie, sans s'étendre à l'ensemble de la famille.

Après avoir écarté le cas de Brunon de Cologne comme atypique (sa réputation de sainteté est en effet bien plus liée à sa charge épiscopale qu'à son appartenance à la famille ottonienne), P. Corbet s'attache aux deux principales figures de la dynastie : Mathilde, au travers de ses deux *Vitæ* rédigées repsectivement vers 975 et vers 1002, et Adélaïde, au travers de l'*epitaphium Adelheide* qu'Odilon de Cluny écrivit peu après la mort de l'impératrice survenue en 999. Ces trois textes fondamentaux paraissent être de même nature et rechercher le même but : la glorification posthume d'une souveraine, mais ils sont en réalité absolument divers. Alors que la sainteté d'Adélaïde, la seule couronnée par une canonisation officielle en 1097, n'est guère soutenue que par Cluny, qui espérait sans doute ainsi s'insérer dans l'espace germanique et auquel l'impératrice bourguignonne était très liée, les textes relatifs à Mathilde trouvent leurs racines dans la Saxe ottonienne et permettent de définir une véritable sainteté dynastique comme forme de légitimité du pouvoir ottonien autour de l'an mil.

On trouve cependant dans ces textes, éloignés tant par leur finalité que par leur lieu de conception, des caractères communs qui montrent les structures de la sainteté royale : celle-ci se fonde sur une vertu d'humilité différente de celle du moine, comprise comme un comportement de modestie dans l'exercice du pouvoir, comme un soutien apporté à l'Église par le prince et comme une pratique permanente de la charité aumônière qui reste la vertu majeure des laïcs. On remarque aussi la présence dans ces textes du thème des « passions » des reines, lié à la tradition de la royauté christocentrique et à celle, plus populaire, des épreuves injustement supportées qui servent à créer l'émotion et à cristalliser la *fama sanctitatis*.

Mais cette sainteté royale ne comporte, dans le cas d'Adélaïde, aucun trait spécifiquement féminin, tandis que Patrick Corbet montre à quel point le caractére féminin de Mathilde constitue une donnée centrale dans les deux *Vitæ*, à la fois comme épouse puis veuve d'Henri l'Oiseleur, mère et grand-mère, se muant en véritable figure tutélaire de la dynastie dont elle devient en même temps la sainte dynastique et la sainte patronne.

Ce modèle de sainte reine, qui n'est pas transformable en saint roi, est à mettre en liaison avec le rôle très particulier joué par les femmes dans la société saxonne du X[e] siècle : il montre en effet une vision très positive de la vie fa-

miliale et du mariage qui débouche sur un comportement maternel, alors que la fuite devant le mariage était un thème quasi obligé de l'hagiographie du haut Moyen-Âge. On sait en effet, et notamment depuis le livre de K. J. Leyser (*Rule and conflict in an early medieval society. Ottonian Saxony*, Londres, 1979), que dans la société saxonne fondée sur l'égalité et la collaboration entre époux, la fonction de l'épouse au sein du couple est avant tout d'assurer le salut de l'âme de son conjoint, par ses conseils et ses prières durant sa vie, et par ses suffrages après sa mort, ces derniers restant en Saxe exclusivement du domaine féminin : aux hommes l'activité guerrière, aux femmes les vertus et les mérites attirant la protection divine. Ce qui explique l'immense développement du monachisme féminin dans cette région. Cette situation execptionnelle et propre à la Saxe est, selon Patrick Corbet, le véritable fondement de la sainteté dynastique ottonienne.

Toutefois l'auteur voit également dans ces textes la persistance d'un état d'esprit carolingien qui permet de rattacher notamment la seconde *vita* de Mathilde aux textes à valeur pédagogique que sont les « miroirs des princes » carolingiens qui conçoivent aussi le mariage comme un élément positif dans la vie des laïcs, sans toutefois majorer le rôle des épouses.

Cette situation spécifiquement saxonne, ainsi que la faveur intermittente de la famille ottonienne envers ces cultes, en particulier celui de Mathilde qui n'est plus guère soutenu par les abbayes qu'elle a fondées et qui n'a pas non plus de racines populaires, expliquent le déclin et l'inaboutissement de ces vénérations et cela, même avant la disparition de la dynastie en 1024. Quant au modèle de la sainte épouse, royale, mère et active dans le siècle, on comprend qu'il soit battu en brêche par la renaissance de l'influence hiéronymienne que véhicule le monachisme réformateur, aux yeux duquel le mariage est dévalorisé et les femmes disqualifiées puisqu'elles ne peuvent pas assumer les services liturgiques pour la communauté.

Le livre de Patrick Corbet a l'immense mérite de faire mieux connaître les caractères spécifiques d'une partie du monde germanique en donnant la parole aux textes dont la présentation sert de trame à l'ouvrage.

A l'intérieur même des chapitres, de larges passages sont cités et remarquablement traduits, ce qui permet de saisir toute l'originalité de la littérature saxonne du X[e] siècle. En contre-partie, le lecteur aura beaucoup de difficultés à avoir une vision d'ensemble avant la quatrième partie qui présente une synthèse : chaque partie, voire certains chapitres pourraient prétendre à une autonomie qui nuit parfois au bon déroulement du raisonnement. Mais on reste néanmoins admiratif devant la pertinence des analyses et la profondeur de la recherche ainsi menée.

Geneviève Buhrer-Thierry

Françoise Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen-Âge, une société d'exclus*, Imago, Paris, 1988, 278 p.

L'étude de Françoise Bériac est à la fois le bilan de quinze années de recherche sur le quart sud-ouest de la France qu'elle connaît parfaitement et une tentative tout à fait louable de synthèse — jusqu'alors jamais entreprise — sur la lèpre et les lépreux, centrée plus particuclièrement sur la période 1050-1350

(période de la plus forte endémicité de la maladie) et limitée au domaine français.

L'auteur expose d'abord les connaissances médicales relatives à la lèpre. Celle-ci, selon la théorie des humeurs, proviendrait d'un excès d'atrabile. Le malade aux yeux proéminents, narines resserrées, visage pâle, présentant des infections cutanées, des ulcères ou des alopecies, est décrété lépreux par un ou plusieurs médecins, aidés parfois (de moins en moins à la fin du Moyen-Âge) par un jury de lépreux.

L'ostéo-archéologie utilisée par des chercheurs danois prouve que les diagnostics médiévaux sont justes à 90 % et dévoile que les hommes (et plus particluièrement les jeunes) sont plus touchés que les femmes.

Françoise Bériac nous donne à voir ensuite « l'image de la lèpre », présentée dans les fondements mêmes de notre civilisation judéo-chrétienne comme une allégorie du péché. Ceci explique en grande partie la réaction brutale des populations du Midi de la France au cours de l'été 1321, qui conduisent au bûcher des hordes de lépreux accusés de vouloir, avec la complicité des juifs, transmettre leur maladie à tous les chrétiens en empoisonnant l'eau[1]. Cet événement doit se replacer dans son contexte. Il se déroule peu de temps après le procès des Templiers et quelques décennies avant la Peste Noire et son cortège de progroms. Il sonne le signal de l'exclusion, lors des derniers siècles médiévaux et renvoie à cette psychose du complot inhérente à toute société, qui prête à des collectivités ou à des individus marginaux des intentions ou des pratiques qui vont à l'encontre du bien commun.

Mais, parallèlement à cette connotation fortement négative, graduellement au cours du haut Moyen-Âge et plus encore à partir des XIe et XIIe siècles, la lèpre perd sa « terrible monovalence » (G. Pichon-Berruyer) et devient aussi la voie du salut, moyen d'expier les péchés des hommes. Se développe alors le culte de saint Lazare, patron des lépreux ; les léproseries se mettent sous sa protection : les *laz(a)ros* (> *ladres*) s'imposent comme synonymes de lépreux. A l'instar du pauvre (jusqu'au XIIIe siècle), le lépreux est image du Christ et en ce sens un vivant appel à la conversion et à la pénitence.

La troisième partie de l'ouvrage de Françoise Bériac met l'éclairage sur l'exclusion des lépreux et sur les léproseries. Ces dernières se développent surtout après le XIIe siècle sans qu'il y ait véritablement d'acte de fondation ni de lois générales ayant valeur pour tout le royaume. Ces maladreries ont à leur tête, nommé par le prélat local ou (et de plus en plus) par le gouvernement urbain, un « maître » clerc ou laïc, flanqué d'un chapelain. L'auteur met ici en évidence la corrélation entre l'essor de la maladie et le développement des « villes ou bourgs ouverts aux échanges, terrains privilégiés de l'endémie lépreuse ».

La léproserie abrite en moyenne de six à douze lépreux, se situe à un ou deux kilomètres de la ville, séparée d'elle par un fleuve, un étang, etc. (léproserie d'Outrepont à Cahors par exemple). Bien qu'ils doivent se signaler aux sains par le bruit de leur cliquette (*flabel*, *tartarelle*), il semble que les ladres circulent assez librement, les statuts synodaux ou municipaux se contentant de leur demander d'éviter les lieux trop populeux (marchés, foires). La réalité montre à l'évidence que les pouvoirs publics contrôlent peu les lépreux et les léproseries.

---

1. Sur cet événement et ce qu'il révèle, on peut consulter un article récent, de G. Pichon : « Quelques réflexions sur l'affaire des lépreux de 1321 », *Lèpre et société au Moyen-Âge*, Sources, Travaux historiques, n° 13, 1988, p. 25-30.

Enfin, la dernière partie de l'ouvrage est consacrée à la vie quotidienne des lépreux : les notes d'admissions du malade, apports pécuniaires à la maladrerie, accueil ou rejet des malades « étrangers » à la région. Là encore domine une très grande diversité selon les établissements.

A travers cette étude, Françoise Bériac met en évidence deux phénomènes essentiels à la compréhension du Moyen-Âge. D'une part, elle montre parfaitement bien le changement d'attitude qui s'opère à partir du début du XIVe siècle vis-à-vis des marginaux : une tendance très forte à l'exclusion qui s'inscrit dans le contexte de crises que connaît la fin de l'époque médiévale. L'éviction des lépreux devient d'ailleurs totale au XVe siècle lorsqu'on procède à des rites funéraires (messe suivie d'une procession, simulacre d'inhumation, chant du *Libera me*) pour « faire passer » les malades du monde civil au monde des lépreux; la maladrerie apparaît comme une « antichambre de la mort ». Ces mises en scène révèlent bien sûr le goût prononcé des hommes de ce siècle pour le morbide, mais dévoile également l'exaspération de l'exclusion, en ce Moyen-Âge finissant.

D'autre part, l'auteur analyse avec beaucoup de précision les modes d'exclusion d'une société face à ses marges. En observant ceux-ci ainsi que les causes réelles ou supposées de la lèpre, en cette fin des années 1980, la tentation est grande d'établir une analogie avec une autre maladie : « Seule les réactions face au SIDA peuvent donner une idée de la façon dont on considérait les lépreux » (p. 9) : infection à la conception ou après la naissance, semences corrompues des parents malades, infection de l'air, transmission par contact indirect. Les malades ne doivent pas toucher à la nourriture des sains, leurs vêtements doivent être lavés séparément et on leur demande d'avoir une vaisselle particulière (le fameux hannap qui fait partie de la panoplie de Tristan dans la version de Béroul). La lèpre est souvent interprétée comme une maladie héréditaire qui se transmet sexuellement. Les lépreux sont accusés aussi quelquefois d'avoir un appétit sexuel démesuré. On retrouve là ce fantasme des personnes promptes à taxer les exclus de tous les vices.

Au delà donc d'une synthèse de l'histoire des lépreux en France, on peut voir dans l'ouvrage de Françoise Bériac une contribution à l'histoire des exclus et de l'exclusion.

Didier Lett

Michel Mollat, *Jacques Coeur ou l'esprit d'entreprise au XVe siècle*, Paris, « Collection historique », Aubier, 1988, 495 p.

On attendait depuis longtemps l'ouvrage de synthèse de Michel Mollat sur Jacques Coeur, préparé par une vaste et longue recherche, jalonnée par de nombreux articles, depuis la publication en 1952-1953 d'une étude sur le journal de Dauvet, procureur du procès de Jacques Coeur. Michel Mollat n'a cessé de ratisser les archives des nombreux lieux où l'activité de Jacques Coeur s'est déployée et il produit, avec une grande modestie qui souligne les lacunes des sources, un monument qu'on pensait impossible, tant les affaires de l'argentier, secrètes, intriquées, multiples défient la synthèse.

Certes, la personnalité exceptionnelle de Jacques Coeur avait tenté de nombreux biographes : né vers 1395 probablement à Bourges dans un milieu assez modeste de marchands, il devint, après un voyage en Orient (1432), ar-

gentier du roi Charles VII à Bourges en 1438. En dix ans (1440-1450, en dates rondes), il accumule une fortune immense, déploie une activité polymorphe d'homme du roi, de négociateur politique et religieux, de marchand, d'industriel, de seigneur terrien. Puis vient, brutale, la chute : Jacques Coeur est arrêté par ordre du roi en 1451, condamné en 1453. Il parvient à s'échapper et, traversant la Provence et l'Italie, s'établit dans l'île lointaine de Chio où il meurt en 1456. Un tel canevas appelle la biographie ou le roman, sur le mode « Grandeur et chute... », ou de « la résistible – ou irrésistible – ascension de... »; le procès lui-même, avec les rumeurs qu'il entraîne – rôle d'Agnès Sorel, maîtresse de Charles VII, soupçons d'empoisonnement et de pratiques magiques – apporte sa dose de romanesque. Mais avant Michel Mollat, l'art biographique a échoué parce que l'on ne savait presque rien de la vie personnelle de Jacques Coeur et que le véritable romanesque de cette existence est d'ordre *économique*, ce qui rend nécessaire le patient détour de Michel Mollat.

La construction du livre brise les vraisemblances communes de la biographie empirique : une première partie dresse un tableau synchronique des « composantes de la fortune » de Jacques Coeur, puis une seconde partie donne les clefs possibles de cette aventure biographique en repérant les « ressorts d'une croissance »; ainsi, par une grande subtilité de composition, l'évocation du procès et de la fuite n'intervient que dans un chapitre consacré aux « Relations, soutiens, protections » de Jacques Coeur. Cette composition évite le vice majeur des biographies les mieux documentées : l'absorption de l'Histoire dans une histoire. La chute de Jacques Coeur ne peut *conclure* un destin que dans une fiction; en histoire, elle représente une simple suspension des possibles, dans un processus sans fin. Par cette construction problématique et possibiliste qui relie constamment la narration à des hypothèses, des sources et des contextes, Michel Mollat se situe à la hauteur d'une des rares réussites de la biographie historique, l'ouvrage d'Arsenio Frugoni sur Arnaud de Brescia.

Le tableau des activités de Jacques Coeur étonne par sa diversité : le fondement semble en être l'argenterie, office – ou plutôt « service » dit l'auteur – mineur qui consiste en la fourniture de l'approvisionnement de la cour en toutes choses (surtout les vêtements, les bijoux et les meubles). Mais du fait de l'endettement général de l'aristocratie, l'argentier joue un rôle de banquier, fournisseur de crédits et de prêts. La nécessité de l'approvisionnement entraîne la création d'un réseau étendu de comptoirs commerciaux gérés par des « facteurs », sous-traitants de Jacques Coeur. Pour la laine et le cuir, l'argentier utilise les marchés de Bourges, Angers, Limoges, Bruges, Rouen, La Rochelle. Jacques Coeur franchit un pas en passant du commerce à la production, par une « concentration verticale » : il organise la production lainière en Berry, en améliorant sa qualité. Il dirige à Florence une manufacture de soie et crée à Tours et à Bourges des ateliers d'armurerie en attirant des artisans italiens. Cette vaste aire d'activité s'étend à l'ensemble du monde méditerranéen par la mise en place d'un réseau d'exportation et d'importation, de la Syrie à l'Espagne. Les bases en sont d'abord Montpellier et Aigues-Mortes, puis Marseille, hors du royaume de France, à qui Jacques Coeur donne sa grande chance historique. L'argentier possédait, à la fin de sa carrière, en 1451, sept navires et fut un des initiateurs de l'utilisation des marginaux comme rameurs (les futurs galériens). Les grandes étapes de ce commerce méditerranéen étaient Gênes (avec son important marché des armes), les territoires d'Aragon (Valence, la Catalogne, le Roussillon, Naples), la Sicile (chevaux, blé, sucre), Raguse (la rivale de Venise en Adriatique), Alexandrie, Rhodes (poste avancé de la chrétienté), Beyrouth. Mais la puissance financière de l'argentier utilisait

aussi les revenus fiscaux et parafiscaux, en ce temps où le public et le privé se distinguaient mal : Jacques Coeur percevait les aides des États du Languedoc (sources de commissions royales, d'épices locales, de détournements divers) et organisa la gabelle dans le Midi. Enfin, dans les dernières années de sa brève carrière, Jacques Coeur acquit de nombreuses seigneuries terriennes en trois ensembles compacts (Berry, Puisaye, Bourbonnais).

Quels furent les ressorts de cette énorme entreprise? Jacques Coeur eut le souci constant de mobiliser de l'argent, à une époque de famine monétaire et d'endettement de sa clientèle noble, alors que l'argenterie, l'argument naval et la propriété foncière immobilisaient les capitaux nécessaires au commerce oriental. Jacques Coeur sut avoir recours à diverses sources monétaires : il utilisa les ressources de l'affermage (foires de Pézenas et de Montagnac), la spéculation originale sur les « lettres de marque » (procédure de rétorsion contre ceux qui lèsent le commerce : un blocage de marchandises en Catalogne était automatiquement compensée par une saisie de biens catalans en France); il pratiqua des manipulations monétaires et se lança dans l'extraction minière de l'argent dans la région lyonnaise. Jacques Coeur avait saisi l'importance vitale de la monnaie. Par ailleurs, l'argentier sut user des techniques de trésorerie et de garantie financière qui se mettaienten place au XVe siècle : lettres de change, commandes, assurance maritime, cédules et assignations, usage des places financières (foires, Genève). Mais un des atouts les plus efficaces de l'argentier fut son entregent : homme d'influence, il eut l'oreille du roi Charles VII et de son fils le dauphin Louis (pourtant tous deux en conflit), du roi d'Aragon Alphonse V, du roi René, comte de Provence et du pape Nicolas V. C'est à l'aide de ces trois derniers personnages qu'il dut le succès de sa fuite hors de France. Cette influence implique le recours à une véritable politique du paraître qui trouve son aboutissement périlleux dans la construction du palais de Bourges.

Au delà de son précieux apport documentaire, le livre de Michel Mollat pose le problème de la singularité du destin de Jacques Coeur : sa réussite fut-elle celle d'un prototype? son échec celui d'un précurseur? La réalité est plus complexe. Les analyses de Michel Mollat montrent qu'en aucun domaine, l'argentier n'innova. Son originalité consista dans l'intensité, dans la multiplication convergente de moyens déjà connus, en un mot dans l'« esprit d'entreprise », qui reculait les limites de l'action ordinaire d'un marchand. Chez ce bon catholique, si proche de la papauté, l'éthique capitaliste est bien présente et proclamée par un souci explicite du profit et de l'expansion et s'il faut parler d'un échec final, on ne doit pas en minimiser les causes contingentes (une lubie de Charles VII, l'âge de l'argentier, qui ne lui laissa pas le temps de poursuivre des affaires qui, même amputées par le procès, restaient viables, la médiocrité du seul fils qu'il associa à son entreprise). Il faudrait expliquer non pas tant un échec que la fragilité de son entreprise, qui la soumettait à la décision de Charles VII. On pourrait ainsi proposer des aménagements de la théorie wébérienne sur l'émergence de l'éthique capitaliste. Les limites de Jacques Coeur n'étaient pas directement éthiques et idéologiques, mais sociales et politiques : d'une part, l'attirance sociale pour la propriété foncière et l'ostentation immobilisa des capitaux considérables; d'autre part la forme étatique ou curiale du royaume français offrait trop de facilités dangeureuses à Jacques Coeur. Son entreprise aurait pu se passer des ressources fiscales ou parafiscales qui le liaient au roi et l'exposaient aux rancœurs; ainsi, son réseau autonome de fidélité et d'associations résista au procès. Enfin, l'Église qui considérait avec sympathie ses efforts (Nicolas V lui sut gré d'avoir, en finançant les am-

bitions savoyardes, désamorcé le schisme du duc de Savoie Amédée, pseudo-pape sous le nom de Félix V), fut un obstacle, dans la mesure où elle absorba des énergies précieuses : les deux fils les plus doués de Jacques Coeur obtinrent de grands bénéfices ecclésiastiques, ainsi que plusieurs des fidèles de l'argentier. L'éthique capitaliste avait besoin, pour se développer pleinement, de voir se fermer ces pièges à capacités, à capitaux et à énergies : l'Église, l'État, et la terre.

Certes, on ne peut pas pousser trop loin l'enseignement d'une existence singulière, mais le grand livre de Michel Mollat raconte beaucoup plus qu'une vie : une virtualité historique, ambiguë et riche.

Alain BOUREAU

APPEL À CONTRIBUTIONS

Le numéro 16 de (printemps 1989) sera dédié à André-Georges Haudricourt et, dans le temps médiéval, poursuivra quelques fils de sa recherche : histoire des plantes cultivées, technologie, linguistique.

A l'intérieur de ce numéro nous souhaitons reprendre sur le champ géographique le plus ample possible le problème des pâtes alimentaires, dont l'invention et la diffusion impliquent la culture des céréales, en particulier du blé, certaines techniques de transformation de la dite céréale et de préparation culinaire, et induisent un ou des types de régime alimentaire.

Françoise Sabban a rédigé le texte qui suit pour présenter l'état de la question et solliciter vos réponses et interventions, sous forme d'article ou de note documentaire.

L'enquête nous paraît utile et nous souhaitons vivement votre participation. Les textes devraient nous parvenir adressés à Médiévales, *PUV, Université Paris VIII, 2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex.*

Merci

Origine et histoire des pâtes alimentaires en Europe

Dans le cadre d'une histoire des transformations et des utilisations d'une plante alimentaire de base, nous aimerions éclaircir le problème des *pâtes alimentaires* dont l'origine et l'histoire sont mal connues en Europe.

Les premières mentions de noms de pâtes du type *lasagne*, *vermicelli*, *maccaroni* et *ravioli* n'apparaissent dans les traités culinaires italiens que vers la fin du Moyen-Âge. L'auteur d'une étude récente relève l'existence d'un contrat notarié gênois datant de 1279 dans lequel un inventaire de patrimoine contient la mention d'une réserve de maccaroni[1]. Par ailleurs, d'après une recherche historique menée sur les pays d'Europe centrale, il semblerait que l'habitude de consommer des pâtes dans ces régions soit assez tardive; elle serait due à une influence italienne datant de la Renaissance[2].

La question que l'on peut se poser est la suivante : les pâtes existaient-elles avant cette époque sous d'autres noms, lesquels? ou bien sont-elles une innovation de la fin du Moyen-Âge? Si tel est bien le cas, on peut se demander dans quelle mesure cette nouveauté viendrait d'ailleurs.

Pour bien situer le problème, il faut être clair sur ce que l'on entend par pâtes alimentaires, c'est-à-dire définir les modes de fabrication et de cuisson de ce produit.

Définition : est pâte le produit du long pétrissage d'une farine de blé (dur ou tendre[3]) avec de l'eau en un mélange homogène, façonné en petites formes,

---

1. Massimo MONTANARI : *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari, 1988, p. 167 et p. 142 n. 68.
2. Eszther KIZBAN (Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences) : «An Innovation in Cereal Food : Noodles». Communication au Congrès de Ravello : *La Préparation alimentaire des céréales*, Centre Universitaire Européen pour les Biens Culturels, 11-14 avril 1988.
3. Même si cela peut surprendre le consommateur et le chercheur italien, il est tout à fait possible

éventuellement soumises à dessication pour une conservation future, cuites ensuite en milieu humide (eau ou vapeur).

Au-delà de ces critères définitoires, il faudrait envisager les techniques mêmes de fabrication, car nous avons peut-être tort de confondre dans une même catégorie des produits qui n'impliquent pas forcément la même gestuelle. Il se pourrait en effet que les pâtes dérivées d'une feuille laminée avec un rouleau à pâtisserie aient une origine plus ancienne (cf. par exemple les deux recettes d'Apicius *Patina cotidiana* et *Patinam Apicianam sic facies* notb 4), que celles obtenues en roulant des petits morceaux de pâtes avec la main et les doigts pour en faire des formes de type « vermicelle ». Emilio Sereni[5], s'appuyant sur des informations que lui a fournies Maxime Rodinson[6], affirme que ce genre de pâtes serait d'origine arabe.

Cependant à l'autre bout de l'Eurasie, les Chinois connaissent les pâtes depuis les Han antérieurs (troisième siècle av. J.C.). Dénommées par un terme générique désignant tous les produits issus d'un mélange de farine de blé et d'eau, c'est-à-dire aussi les pains et les pâtisseries, plusieurs sources anciennes attestent de leur existence, et les premières recettes que nous en connaissons appartiennent à un traité d'agriculture datant du sixième siècle de notre ère.

Que se passe-t-il entre la Chine et l'Italie entre le début de l'ère chrétienne et le moment où l'on voit apparaître les premières mentions de ravioli et de maccaroni dans ce dernier pays?

Françoise Sabban

---

de faire des pâtes avec de la farine de blé tendre. Certes le goût et la conservation en seront notablement influencés, mais le produit obtenu est parfaitement consommable.

4. APICIUS, *Livre IV*. La difficulté d'interprétation de ces deux recettes se voit dans les lectures différentes qu'en font les commentateurs : pour les Français, il s'agit de recettes de pâtés, pour les Italiens, ce sont des lasagnes!

5. Emilio SERENI : « *Note di storia dell'alimentazione nel Mezzogiorno : i Napoletani de &go.mangiafolia&gf. a &go.mangiamaccheroni&gf.* », in *Terra nuova et buoi rossi*, Einaudi, Torino, 1981, p. 330. Cet article de 79 pages, écrit dans les années cinquante, est encore à ce jour l'étude la plus complète sur l'histoire et l'origine des pâtes en Italie.

6. Maxime RODINSON : « Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine », *Revue des Études isalmistes*, 1949, Paris, Geuthner, 1950, p. 95-165.

MÉDIÉVALES

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Les textes seront remis dactylographiés en double interligne, en feuillets de 1800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm.

Les textes et les notes seront présentés séparément (avec numérotation continue pour les notes).

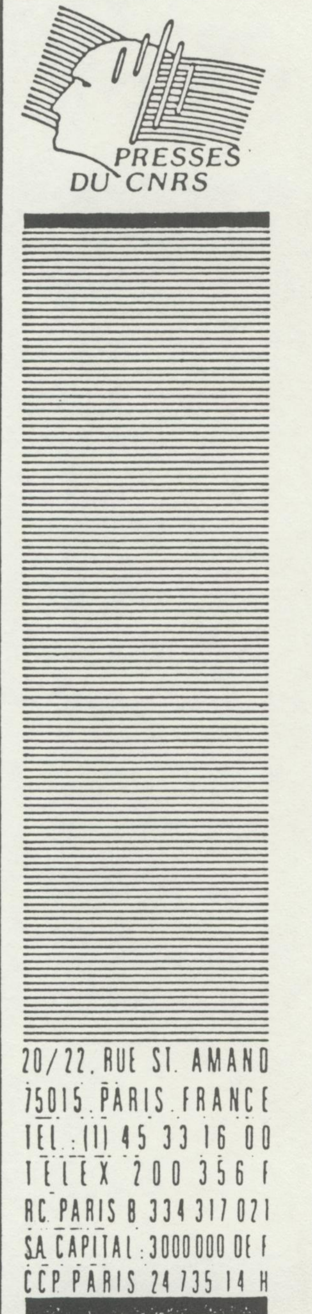
Les articles ne devront pas dépasser les vingt pages imprimées.

On soulignera d'un trait ce qui doit être imprimé en italique (mots latins), de deux traits ce qui doit être imprimé en petites capitales. Les passages que l'on désirerait voir imprimés en petits caractères porteront en marge la mention « c.m. ».

Dans les notes, les livres seront cités de la manière suivante : nom de l'auteur en majuscules, titre souligné (italique); on notera le lieu et la date de parution, la référence à la page ou aux pages. Les articles seront cités de la manière suivante : nom de l'auteur en majuscules, titre entre guillemets, suivi de « dans », nom de la revue souligné (italique), tomaison, année, première et dernière page. On utilisera les formules ou les mots *op. cit.*, *loc. cit.*, *ibid.*, *id.*, *supra*, *infra*, *passim*, *apud.*

Pour les ouvrages dont on rend compte, on indiquera, dans l'ordre : l'auteur en majuscules, le titre souligné (italique) avec l'intégralité des sous-titres, le lieu d'édition, le nom de l'éditeur, la date de publication et le nombre de pages.

Les illustrations seront présentées à part, de préférence en cliché positif noir et blanc, avec une légende dactylographiée.



LA PRODUCTION DU LIVRE UNIVERSITAIRE AU MOYEN AGE

EXEMPLAR ET PECIA

Pour accélérer la diffusion des textes et des manuscrits universitaires au XIIIe siècle, une solution originale fut trouvée avec l'établissement de modèles, les *exemplaria,* divisés en cahiers indépendants et numérotés, les *pecie,* destinés à être loués l'un après l'autre aux usagers qui, ainsi, n'immobilisaient pas plusieurs mois le manuscrit complet.

Les problèmes critiques soulevés par ces textes diffèrent par plusieurs aspects de ceux que posent les ouvrages copiés selon le modèle classique.

16 x 24 – 324 pages
Prix : 150 F
ISBN 2-222-04099-X

BON DE COMMANDE

à compléter et à retourner accompagné de votre règlement aux PRESSES DU CNRS, 20-22, rue Saint-Amand – 75005 Paris.

Prénom ______ Nom ______
Profession ______
Sté ou organisme ______
N°__ Rue ______ Ville ______
Code Postal ______ Bureau dist. ______ Pays ______
N° de tél. ______ Télex ______

Titre	N° ISBN
______	2-222 ______
______	2-222 ______
______	2-222 ______

Quantité	Prix unitaire	Montant
______	______	______
______	______	______
______	______	______

Participation aux frais de port		
	15 F pour la France 25 F pour l'étranger	} pour 1 ouvrage
	10 F pour la France 20 F pour l'étranger	} pour les ouvrages suivants

Ci-joint mon règlement de ______ F à l'ordre des PRESSES DU CNRS par :

Chèque bancaire ❑ Chèque postal ❑ Mandat ❑

Je vous autorise à débiter mon compte carte bleue Visa

N° |_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_| Date de validité |_|_|_|_|

Date : Signature obligatoire :

A NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université de Paris VIII
PUV-Centre de Recherche. Publication *Médiévales*
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

❑ Je souscris un abonnement à **deux** numéros de *Médiévales*
n° 14 : Le Marché de la Culture - n°15 : Les Hauts Moyenâges
France : 92 F + port 14 F }
Étranger : 92 F + port 14 F } 106 F

❑ Je souscris un abonnement à **quatre** numéros de *Médiévales*
n°14 : Le Marché de la Culture - n° 15 : Les Hauts Moyenâges
n°16 - n° 17
France : 175 F + port 28 F }
Étranger : 175 F + port 28 F } 203 F

❑ Je souhaite recevoir les numéros suivants : ____________________
n°1 à 7 : 44 F - n°8 à 12 : 49 F - n°13 et suivants : 55 F (+ port 7 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM____________________ PRENOM____________________
Adresse____
____
Code postal____________ Ville ____________________

Date : Signature :

Ce numéro a été composé au

L*aboratoire*
I*nformatique de*
V*incennes pour la*
R*echerche et l'*
E*nseignement*

Université de Paris VIII
2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis, Cedex 02

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
EN MARS 1989
DÉPÔT LÉGAL 1989 N° 4499

IMPRIMÉ EN FRANCE

Rappelons que sont acceptés volontiers tous manuscrits d'articles concernant les sujets susceptibles d'être traités par la revue, quand même les auteurs ne seraient pas, ou pas encore, officiellement médiévistes. Les articles seront tous lus. La revue se réserve le droit de publier ou non.

Sont en préparation un numéro sur les rapports entre Moyen Âge et enseignement et un numéro sur « Les marchands de culture au Moyen Âge »

Toutes les suggestions et propositions d'articles seront les bienvenues.

LISTE DES LIBRAIRIES DÉPOSITAIRES DE MÉDIÉVALES

Librairie Tschann 84, boulevard du Montparnasse, 75006 Paris
Librairie Autrement dit 73, boulevard Saint-Michel, 75005 Paris
Librairie Internationale Picard 82, rue Bonaparte, 75006 Paris
Presses Universitaires de France 49, boulevard Saint-Michel, 75005 Paris
Librairie Alphonse Daudet-Alésia 73, rue d'Alésia, 75014 Paris
Librairie Le Divan 37, rue Bonaparte, 75006 Paris
Librairie La Hune 170, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris
Librairie La Procure 3, rue de Mézières, 75006 Paris
Librairie Honoré Champion 7, quai Malaquais, 75006 Paris
FNAC Montparnasse 136, rue de Rennes, 75006 Paris
FNAC Forum Forum des halles, 1 à 7, r. Pierre-Lescot, 75001 Paris
FNAC Strasbourg La Maison Rouge, 22, place Kleber, 67000 Strasbourg
Librairie des Nouveautés 26, place Bellecour, 69002 Lyon
Librairie Mollat 9, rue Vital Carles, 33000 Bordeaux

ISSN 0751-2708

SOMMAIRE

N° 15 AUTOMNE 1988

LE PREMIER MOYEN ÂGE

Couverture : Frédérique Devaux

Prix : 55 F